Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

28 | 2015

Varia

Un règlement religieux de la région de Larissa

Cultes grecs et « orientaux »

Jean-Claude Decourt et A. Tziaphalias

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/2321>

DOI : 10.4000/kernos.2321

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2015

Pagination : 13-51

ISBN : 978-2-87562-055-2

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Jean-Claude Decourt et A. Tziaphalias, « Un règlement religieux de la région de Larissa », *Kernos* [En ligne], 28 | 2015, mis en ligne le 01 octobre 2017, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/2321> ; DOI : 10.4000/kernos.2321

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Kernos

Un règlement religieux de la région de Larissa

Cultes grecs et « orientaux »

Jean-Claude Decourt et A. Tziaphalias

Cette inscription a fait l'objet d'une première présentation aux rencontres archéologiques de Volos en 2009 : DECOURT, TZIAFALIAS (2012), p. 463–473, et de trois exposés, au séminaire de R. Parker à Oxford en mai 2014, au séminaire « Collection of Greek Ritual Norms » de l'Université de Liège en octobre de la même année, au séminaire d'épigraphie animé à Lyon par V. Chankowski en février 2015. Elle a surtout fait l'objet de discussions nombreuses au sein de l'équipe thessalienne de Lyon (R. Bouchon, L. Darmezine, B. Helly, G. Lucas, I. Pernin, E. Santin). Mes collègues des IGLS, J. Aliquot, P.-L. Gatier, J.-B. Yon, m'ont aidé à étayer certaines hypothèses et je dois aussi beaucoup aux amicales suggestions de G. Rougemont. Que tous en soient très sincèrement remerciés ici, mais il va de soi que les erreurs sont miennes.

Introduction

- 1 Ces trente dernières années, les recherches sur les cultes et les sanctuaires en Thessalie ont connu des développements significatifs, alors même que la région était restée longtemps en marge en ce domaine¹. Cela tient d'abord aux découvertes archéologiques importantes qui y ont été faites. J'en citerai deux exemples majeurs. D'abord la découverte par B. Intzesiloglou d'un temple archaïque à Métropolis, en Thessalie occidentale, temple dans lequel a été mise au jour la statue de culte d'Apollon avec sa dédicace². Ensuite les fouilles menées par A. Tziaphalias à Pythoion de Perrhébie, où trois temples consacrés respectivement à Poséidon Patrôios, Apollon Dôréios et Artémis ont été découverts³. Les trouvailles et les études épigraphiques ont été aussi nombreuses. Le corpus de la cité d'Atrax, dans les IG, ne comptait qu'une petite poignée d'inscriptions : on connaît désormais une centaine de dédicaces⁴. Prospections et fouilles en Tripolis de Perrhébie ont également fourni une moisson abondante : une centaine de dédicaces à Pythoion, un nombre plus modeste à Dolichè et Azôros⁵. Tout cela a conduit à renouveler

sensiblement l'image que nous avons des cultes thessaliens, cultes panhelléniques, cultes topiques, cultes « importés », culte impérial enfin⁶.

- 2 Le présent document, cependant, est exceptionnel dans la région. L'inscription est gravée sur une haute stèle de marbre blanc, légèrement pyramidante, couronnée d'un fronton triangulaire sur corniche à trois acrotères : le premier acrotère est presque complet, le deuxième détérioré et le troisième presque totalement détruit. Le corps de la stèle est pratiquement intact, malgré un petit éclat à un angle en bas et quelques éraflures sur la face B.
- 3 La pierre a été trouvée en 2002, mais son existence n'a été signalée que plusieurs années plus tard, peut-être du fait des conditions de sa découverte. Elle a en effet été signalée dans une masse de matériaux de remblai évacués par un camion au lieu-dit Μαυρόγεια, *Les Terres Noires*, au sud du village de Marmarini Ayias (Μαρμάρινη) (Fig. 1). On ne sait absolument pas d'où provient cette stèle, mais on ne peut s'empêcher de penser que, vu sa taille, son évacuation discrète n'est pas le fruit du hasard. Le monument est donc hors de tout contexte archéologique et le sanctuaire dont il est question ne se trouve pas sur le lieu de découverte. De surcroît, si des trouvailles préhistoriques ont été brièvement signalées dans le *Deltion Archeologikon* à Marmarini⁷, on ne connaît actuellement aucune trace d'époque historique dans le secteur.

Fig. 1. Marmarini en Thessalie du nord-est

Source Google Map modifiée.

- 4 Dim. : 145 × 48/42,5 × 11,5/7,6 ; h.l. : 0,4/0,5 ; int. : 0,3/0,5. Musée de Larissa, n° inventaire 2002/33. Base épigraphique de Lyon n° GHW05792. Estampages Lyon no 02858–60 ; 02865–66 ; 02947–48.
- 5 Le monument est opisthographie. La gravure, peu profonde, est soignée et la dimension des lettres régulière ; subsistent, bien visibles sur la face B, les traces d'un réglage. La face appelée A dans l'inventaire compte actuellement cinquante-quatre lignes. Plus exposée

aux intempéries, elle a beaucoup souffert, ce qui en rend la lecture très difficile et l'interprétation délicate. Les vingt et une premières lignes ont été totalement effacées et, vers la fin, les lignes 39–54 sont en très mauvais état de conservation. La face B, en revanche, malgré quelques lacunes, est conservée presque intégralement et compte quatre-vingt-deux lignes.

- 6 Graphie et datation. *Apices* peu marqués. *Alpha* à barre droite ; *epsilon* à trois barres égales ; *mu* et *nu* à hastes bien parallèles ; *sigma* à barres légèrement divergentes ; *pi* à hastes inégales ; *omicron* un peu plus petit que les autres lettres et flottant sur la ligne ; *thêta* à point central ; *phi* à haste dépassant nettement. Je proposerais donc de dater l'inscription du milieu du II^e siècle av. J.-C.⁸.

Texte face A (Fig. 2)

Manquent 21 lignes	
---ΑΤΩΝ δὲ τῶν θυσίων πρῶτον --Ε----- πέμπτη1	
[2-3 l.] Τ ἔστιν ἐπὶ Ν-----ΟΣΣΤ-----ΔΔ	
[2-3 l.] Α τῶν Ἑλουλαίων : τῇ δωδεκάτῃ, Μοίραι προθύειν καὶ κοινῇ καὶ	
[ἰδ]ίαι τὸμ βουλόμενον τῶν τετελεσμένων : τρεισκαιδεκάτῃ, πλύντηθι	4
[τ]ὰ τῶμ περὶ τὴν θεὸν ἱερῶν, ναὸν καὶ περ[ι]στ[ύ]λιον καὶ τύμπανα καὶ πρόπυ-	
λον, καὶ Μογγαί θυσία καὶ καθαρίσθω τὰ ἀκάθαρτα ἐν τῷ ἱερῷ μετὰ τᾶς	
ἱερείας τὰς φοιβατρίας καὶ τὸν νεωκόρον καὶ ἕαν τις ἄλλος βούληται τῶ[ν]	
τετελεσμένων : τεσσαρεσκαιδεκάτῃ, κοσμεῖν τὴν θεὸν καὶ τὸν [βω]-	8
μόν, ἀποθύειν τῷ Ἡλίῳ : πεντεκαιδεκάτῃ : [θύ]ειν τῷ Πάνι ὃν Σύροι ΝΕΙΣ	
ΠΛΗΝ καλοῦσιν τὸμ βουλόμενον καὶ θέλοντα καὶ ἐπὶ τὴν τράπεζαν ἐπι[τι]-	
θέναι ὃ τι ἂν βούληται πλὴν ὄψον καὶ περιστερᾶς καὶ ὁ θύων ἐπιτιθέτω	
ἐπὶ τὴν τράπεζαν ὃ τι ἂν θέλῃ καὶ ἀντιλαμβάνετω τῶν ἐπὶ τὴν τράπε-	12
ζαν ἐπικειμένων· ὑδρεύεσθαι δὲ καὶ τὴν χύτραν τὸ ὕδωρ τῇ νυκτερινῇ	
ἀπὸ κρήνης : ἑκκαιδεκάτῃ, χύτραν ἀνοίγειν καὶ τᾶι Μοιρᾶι θύειν τὸμ	
βουλόμενον : τῇ [ἐβδόμῃ καὶ δεκάτῃ], μετὰ τὴν πομπήν, θύειν Ἀλαιαὶ καὶ βάλλειν : τῇ	
δε[κατῇ]-	
ἐνάτῃ Λιλλαιαδὶ βάλλειν καὶ Ἀρτέμιδι Φυλακῇ καὶ Ἀπόλλωνι Πυλ[α]-	16
ίωι ὃ τι ἂν θέλῃς καὶ ἐσθίειν πάντα Ξ[1-2 l.]ΑΛ[.]ΥΕΝ τράπεζαν καὶ περ[1-2 l.]ΙΝ	
τῇ θεῷ ὅτι ἂν ἔχῃς : Τελετὴ τῆς θεοῦ· ἄμ. ΕΠΙ.ΙΛΕΝ τελίσκῃται τρεῖς	

ἡμέρας θεραπεύειν, τῇ τρίτῃ ξυρεῖσθαι· ἔαν δέ τις τῶν ἀκαθάρτων β[ού]-	
ληται τελεσθῆναι, ξυρησάσθω ἐν τρίσιν ἡμέραις, οἷνον λαβὼν ΟΥΚ[.]ΛΟ	20
καὶ διακλαινέστω τὸ στόμα· ὁ μὲν ἀγνὸς τῆς θεοῦ ἀπὸ τοῦ χρυσοῦ καὶ τῆς	
βοτάνης, ὁ δὲ ἀκάθαρτος τελισκόμενος σῶματι, διακλαινέστω τὸ στόμα ὄρ-	
νιθος καὶ ἀναλίσκόντωνσαν αἱ φοιβατρίαι ----- ὁ δὲ τελισκόμενος μὴ [θ]υ-	
άτω· φερέτω δὲ λαγάνων χοίνικα ἀττικὴν καὶ δύο κοτύλας οἶνου ἀπὸ τοῦ ἀγ[2-3 l.]	24
[1-2 l.]ΟΥ ἀγείρειν τῇ τρίτῃ ΛΕΙΗΙ (?) περ(ι)ξυρεῖται, καὶ Μοίραι θύειν ὄρνιθα καὶ [4-5 l.]	
[.]ΕΙΝ διὰ τὸν ἀγεμὸν ὅ τι ἂν εὔρηι· ἀποτινέτω δὲ καὶ τῆς σχοίνου τῇ θεῶι π[ρὸ]	
τοῦ ξυρήσασθαι τριώβολον· ἔαν δὲ [μῆ] ξυρήσῃται, τῆς ἱλατηρίας ὀβολὸν ΙΑΜ[.]	
[.]έτω δὲ ἐν τρισὶν λ[οι ?]ποῖς φερέτω δὲ καὶ ----- εἰς τὴν σχοῖνον· ἔαν δὲ καὶ ὁ βο[υ]-	28
λόμενος θε[ραπ]εύειν Σ----- ὑπὸ τῆς θεοῦ, θεραπευέτω [..]	
ἂν ὑγιάνῃ καὶ τὴν --- <i>ca 12 lettres</i> ----- καὶ τὸν ἄρτον : σκάφην δ[έ], ἐὰν	
τις αἴρῃ τὴν μὲν πρώτην ΛΥΙΤΩ---- <i>ca 11 lettres</i> -----πρόβατον τε ΛΛΟΙ	
ΑΝ τε ἄρσεν ἢ θηλὺ· ΕΟΥΑΝΤΩ, ὁμόρας, λαγάνων τέσσαρας χοίνικας, οἶνου	32
δυὸ χοῦς, εἰς τὰς χεῖρας αἰγιναίαν [μνᾶν ?] αἰρούμενα κάθαπερ τῇ τραπεζῶ-	
πλησίαι, τὸ δὲ σκέλος ὥμον ἀφαιρεῖν καὶ ---Ο---Η τῇ ἱερείαι καὶ ἀναλίσκειν αὐ-	
τοῦ (?) καὶ τῶν ἄλλων ὅσοι τῶν ἀτελέστων ---- καὶ ἄνθρακα τῇ ἱερείαι : τὴν	
δευτέραν σκάφην αἴροντι, χοίνικα λαγάνων, χοίνικας (δύο ?) ὁμόρας, ἐλαίου κοτύλην	36
εἰς τὰς χεῖρας, στατήρα εἰς κρατήρα, δύο χοῦς τα(ῦτα) αὐξάνειν ὡσαύτως : ὥσ-	
πὲρ τῆς πρώτης [ca 5 l.] δὲ ὅπου ἂν βούλη[τα]ι τῶν τετελεσμένων ἄλι δὲ βάλλειν	
ΚΑΙ[.]ΣΤΑΤΑ θύειν Η[.]Ν-----ΓΙΑ-----ΣΥΜΕΤ[.]	
[5-7 l.] ΤΑΝΖΙ[.]ΛΗΙ---ΜΗ---ΕΝ---ΣΙ---ΝΟΙΣΙΣΩΝ[.]Ν---ΟΥΛ.Η (?)	40
--- ΕΣΤΙΑ[.]ΥΟΝΑ-----ΛΥΙΤΟΜΒ (?) Α[.]ΝΤ[.]Ι-----ΕΡΑ ΣΤΑΣ τῇ Ἀφρο-	
δίτ[η]ι Μ τὸν σχοῖνον καὶ ΑΝ[.]Ν[.]---ΝΙΤΑΣΝ -----ΝΤΔΕ πίπτειν [5-7 l.]	
[- 2-3 l.]ΑΝΕΑ τοῖς ΠΟΥΛΗΝΤ---Δ---ΓΑΞΕΝΠΤΕΙΝ -----ΔΤΗΜΜΕΝΝ [5-7 l.] ΤΡΙΣΠΟΥΔΗΝ	
---ΕΝΤΟΙΣ ΗΑ---Ν.ΕΙΟΥΛΗΝ[.] εἰκάδι ΙΟ τὰν θεῶν βάλλειν δὲ ΕΙΑΑΣ[- 3-4 l.]-ΕΝΟΙΣ	44
--ΥΛΑΝΙΣΓ..ΝΝΘΟΥ σφαγῆναι -----ΟΥΛΗΙΔΙΑΘΟ [3 l.] σφαγῆναι ἂν βούληται ΑΟ	

---AINONT---INONX[.]AN -----AN---ΥΔ [5/6 l.]-ΝΔΑΛ[.]ΕΧΗΤ-----	
[3-4 l.]ΝΣΙ σχοί[ν]ου καὶ πράσσειν ----- Α -- εἴκοσι ἔκτῃ ΛΑΣΣΙ -----ΑΣ[3-4 l.]	
---ΙΚΟΝ ἐάν τι ὁμνύῃ -----ΝΡΩ [2-3 l.]	48
-----ΩΝΟΙΤΗ[.]ΝΤΗΣΟΠΟΥ----- ΕΜ[.]Ο---ΝΑΣΑΞΙΟΝ	
ΙΟΝΟΝΤΡΟΕΤΙΕΡ [...]ΛΔΑΝΤΑΣΕΥ ----- ἐάν δὲ ἀτελέσ-	
των τοῦ βώμου ΠΙΝΕ ΕΕΟΙ[.]ΝΕΙΣ τὴν θεᾶν ----- ΝΑ ----- ΣΟΤΟΥ[.]χοῦς [2-3 l.]	
[5- 6 l.] καὶ τισέτω δραχμὰν αἰγινὰ<ία>ν ΕΟΙ ----- ΕΛΣΥΑΝΣΩΡ[.]ΕΑ [4-5 l.]	52
-Ε-ΧΡΟΝ ὁμνύῃ λουσάμενος -----Ε -----Λ[.]ΗΣ ---Ν[.]ΕΝΣ[.]ΟΙΣ -[4-5 l.]-ΚΡΟΝ	
-- ΙΕ ΤΑ τῇ θεῶι[.] Ω --- ΟΝ ---ΕΙΝ. ΕΩΙΣ-----ΑΝΤ-----ΑΕ[.]ΕΑΟΝΤ [5-6 l.]	
-----Ν-----Ο-----

Fig. 2. Inscription de Marmarini, face A
Photo équipe thessalienne de Lyon.

Texte face B (Fig. 3)

Εἰς τὸν ναὸν τῆς θεοῦ ἀμύητον μὴ εἰσπορεύεσθα[ι]	1
ἐάν δὲ εἰσέλθῃ, καθαίρειν ἄλεκτορίδι καὶ μετα-	

θύειν ἄλλον ἀλέκτορα τέλεον ἐπὶ τὸν τῆς Μοίρας	
βωμόν, καὶ καθαίρειν τὴν ἱερείαν ἢ τὸν νεωκόρο[ν]	4
ἢ τῶν τὰ ἱερὰ αἱρούντων τινά, καὶ φέρειν δύο χοῖν[ι-]	
κας ἄρτων, οἴνου κοτύλας ὅκτω εἰς τὸν κρατῆρα.	
Εἰς τὸ πρόθυρον μὴ εἰσπορεύεσθαι ἀμύητον, ἐ-	
ὰμ μὴ εὐχὰς τις βούληται ποησάσθαι καὶ ἱερ-	8
ὰ ἔχειν καθαρά, καὶ ἐξαγνεύσῃ τὰς τρεῖς ἡμέ[ρας]	
ἀπὸ πάντων τῶν προγεγραμμένων· φέρειν δὲ [ἐ]-	
πὶ ταῖς εὐχαῖς ἐλαίου ἡμικοτύλιον ἐπὶ λύχνον,	
ὀβολόν, δαίδας, λιβανωτόν, σπονδήν. <i>vacat</i>	12
Εἰς τὸ πρόθυρον ἐὰν τις εἰσέλθῃ τῶν ἀμυήτ[ων],	
καθαίρειν ἀλέκτορι ἄρσενι ἢ θηλείαι, μεταθύειν	
δὲ σκέλος οὗ ἅμ βούληται, πλὴν χοιρέου, καὶ λαγάνω[ν]	
τρεῖς χοίνικας ἄττικὰς καὶ οἴνου ἡμιχοῦν. <i>vacat</i>	16
Ἀγείρειν Νουμηνίας μηνὸς Ἰτωνίου ἐπὶ τὰς ἄλους, εἰς δὲ οἰκίαν	
μὴ ἀγείρειν μήδε εἰσφέρειν τὰ ἱερά· ἐὰμ μὴ τριῶν ἡμε-	
ἀγείρειν δὲ τῇ [δ]εκάτῃ ἕως δωδεκάτῃ <i>vacat</i> (τοῦ) μηνός <i>dans l'interligne</i>	
ρῶν προε[ίπ]η, ἐὰν δέ τις τῶν φοιβατριῶν ταῦτα μὴ ποιῇ, ἀπο-	20
τινέτω εἰς τὸ ἱερὸν ἄρνα καὶ τὰ ἐπὶ τούτῳ τὴν θυσίαν.	
Ἐπιγραφὴ εἰς τὸ περίστυλον. Προθύσαι πρώτη τῇ Φυλ[α]-	
κῇ καὶ τῷ Μηνὶ θύματα λιβανωτόν. <i>vacat</i>	
Ἐὰν δέ τις θυσίαν βούληται θύειν ἀλεκτόρας λευκοῦς, θ[ύ-]	24
ειν τῷ μὲν Μηνὶ ἄρσενας, τῇ δὲ Φυλακῇ θηλείας, καὶ ἐὰν ἄρ-	
νία θέλῃ, τὸν αὐτὸν τρόπον. Εἰσπορεύεσθαι δὲ εἴσω τῇ μὲν λ[ό-]	
χου τριακοσταίαν, τὴν δὲ διαφθείρουσαν τετταρακοσταίαν,	
ἀπ' ἀνδρὸς δὲ λελουμένην κατὰ κεφαλῆς, ἀπὸ τῶν δὲ κατὰ	28
φύσιν ἐβδομαίαν. Ἐὰν δέ τις εἰσέλθῃ μὴ ἀγνεύσας τῶν προ-	

γεγραμμένων, καθαράτω τοὺς βωμοὺς νοσῶι ἀλέκτο-	
ρος, καὶ ἐπιθύσατο ἐπὶ τοῦ τῆς Φυλακῆς βωμοῦ ὄρνιθα θή-	
λειαν ἢ ἀποπυρίδα, μνᾶν κρεῶν ὁποίων ἂν θέλῃ πλὴν χοιρέ-	32
ων καὶ χοίνικα λαγανῶν καὶ εἰς τὸν κράτηρα οἴνου κοτύλας	
τέσσαρας καθαίρειν δὲ τὸν νεωκόρον ταῦτα καὶ τῶν φοι-	
βατριῶν ἧτις ἄμ παρῇ. Ἐὰν δέ τις θύειν βούληται τῇ θεῷ ἐλ-	
ληνικῶι νόμωι, ἔξεστι ὃ ἄμ βούληται πλὴν χοίρου. Ἐπὶ δὲ τῇ[ι]	36
θυσίαι, φέρειν δεῖ ἐπὶ τὴν τραπέζαν τὰ ἐπιτιθέμενα χοίρικαν λαγάνων,	
ῥμορας χοίνικα, καὶ τριόβολον εἰς θησαυρὸν καὶ ἐλαίου ἐπὶ λύχνον κοτύ-	
λην καὶ εἰς κρατῆρα οἴνου χοᾶ ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ, τὸ στήθος ἐφθὸν ἐπὶ τὴν	
τραπέζαν καὶ τὸ σκέλος ὠμόν. Τῇ ἱερείαι τὰ σπλάγχνα [φέρ]ειν, ἦπαρ καὶ	40
πνεῦμονα καὶ φρενᾶς καὶ νεφρὸν ἀριστερὸν καὶ γλῶσσαν· τὸν δὲ δεξιὸν	
νεφρὸν καὶ ἀκροκόλιον δεξιὸν καὶ καρδίαν καὶ ἐπίπλουν καὶ τὸ σκέλο[ς]	
τὸ ἀπὸ τοῦ στήθους καὶ τῆς κέρκ[ου ?] τὸ νομιζόμενον εἰς ἱερὰ ἐπὶ τὸν πύρα.	
Ταῦτα ποιήσας καὶ ἀποθύσας, φερέτω ἄλλο ἱερεῖον οὗ ἄμ βούλη-	44
ται καὶ ἐσθιέτω ὁ βουλόμενος. Ἐὰν δέ τις τραπεζοπλησίαν βού-	
ληται ποιεῖν τῇ θεῷ τελέαν, πρόβατον τέλεον, ἄρσεν ἢ θῆλυ, <i>vacat</i>	
ἔχειν δὲ ὅλον ὁμόρας [χ]οίνικας δύο, λαγάνων χοίνικας τέσσαρας, <i>vacat</i>	
οἴνου χοῦς δύο, εἰς τὸν θησαυρὸν δραχμήν, ἐλαίου κοτύλην ἐπὶ	48
λύχνον καὶ ἀτέλε[στ]ος τούτων οὐ γεύεται. Ἐὰν τις πανημερῶ-	
σαι βούληται τῇ θεῷ, ἄριστον φερόμενος ὅτι ἂν βούληται, πλὴν	
χοιρέων κρεῶν, καὶ ἐπὶ λύχνον ἔλ[αι]ον ἡμικότυλον. <i>vacat</i>	
Πρὸς τὸ οὔας τῆς θεοῦ καὶ τὰς χα[ί]τας, λ[ι]βανωτόν, ζμύρναν θυ-	52
μίαν, ἄρώματα, μῦρον ῥόδιον, τρ[ι]όβ[ολο]ν εἰς θησαυρόν. <i>vacat</i>	
Ἐὰν δὲ ὄρνιθα τις θύ[σ]ῃ ἢ χῆνα, τῆς μὲν ὄρνιθος εἰς τὸν θησαυρὸν ὀβο-	
λόν, τοῦ δὲ χηνὸς τριημιοβόλια, τὰ σκέλη ἐπὶ τὴν τράπεζαν καὶ τὰ	
ἔνδον, τὰ δ' ἄλλα ἀποφéréτω ὅπου ἂν βούλητ[α]· φερέτω δὲ καὶ οἴνου	56

κοτύλας τέσσαρας, λαγάνων χοίνικα, ἐλ[α]ίου ἡμικοτύλιον. <i>vacat</i>	
Ἐὰν δέ τις βοῦν βούληται θύειν, φέρειν ἐπὶ τῇ[ν] τράπεζαν λαγάνων χοί- νικας τρεῖς, ὁμόρας χοίνικα, οἴνου χόας δύο[ο, ἐλ]αίου κοτύλας δύο, ξύλα	
τὰ ἱκανά, εἰς τὸν θησαυρὸν χρυσοῦν καὶ τὰ ἱερὰ ἐξαίρειν καθάπερ τῶν	60
προβάτων. Ὅσοι ἂν βούλωνται Νισαναίοις ἢ Ἀλουλαίοις θύειν, εἰς τὴν πομ- πὴν τὸ ἱερεῖον ἄγειν· ἔστω δὲ ἡ πομπὴ Νισαναίοις μὲν ἔαν ἡ θεὸς ἀπὸ ποταμοῦ ἔλθῃ, αὐρίον, Ἀλουλαίοις δὲ τῇ ἐπτακαίδεκάτῃ τὸ πρῶ·	
εἰς νύκτα δὲ λαμπαδεύεσθαι· πέμπειν δὲ τὸμ βουλόμενον, αὐθημε-	64
ρὶ λελουμένον κατὰ κεφαλῆς καὶ εἰσπορεύεσθαι ἕως τοῦ ἱεροῦ τῆς Φυλακῆς.	
Ἐὰν δέ τις ὀλοκαυτῆσαι βούληται κριὸν τέλεον, εἰ δὲ μή, ἄρνα ἄρσεν· ἐπὶ μὲν τοῦ τελείου στατῆρα εἰς τὸν θησαυρὸν, ἐπὶ δὲ τοῦ ἄρνός, αἰγιναίαν, ξυ-	
λὰ τὰ ἱκανὰ ἐπὶ τούτῳ, οἴνου χοῦν εἰς τὸν κρατῆρα, ἐπὶ τράπεζαν λαγά-	68
νων χοίνικα, ὁμόρας χοίνικα, βάσις <κ>α<ι> ρούτα, λιβανωτόν, ζμύρνα[ν], ἐλαί-	
ου κότυλον ἐπὶ λύχνον. Ἐὰν δέ τις χῆνα ὀλοκαυτῆσαι, εἰς τὸν θησαυρὸν ὀβολοὺς δύο, ξύλα τὰ ἱκανά, δαῖδα, οἴνου εἰς τὸν κρατῆρα κοτύλας τέσσα-	
ρας, ἐλαίου ἐπὶ λύχνον ἡμικοτύλιον, βάσις <κ>α<ι> ρούτα, λιβανωτόν	72
ζμύρναν. Ἐὰν τις τρύββαν ἢ ὄρυγα ὀλοκαυτῆσαι τρία ἡμιωβέλια εἰς τὸν θησαυρὸν, τὰ δὲ ἄλλα ταῦτάπερ ἐπὶ τοῦ χηνός. Πρὸς δὲ τὸμ βωμὸν τὸν	
μέγαν ἀτέλεστον μὴ προσεῖναι, μήδε ἀλεκτορίδα θύειν ἐπ' αὐτοῦ· μηδ' ῶιον προσφέρειν ἄλλο· ἔαν τις τῇ θεῷ ἀλεκτορίδα θύῃ ἐπὶ τὸν τῆς Μοίρας	76
βωμὸν καὶ προπορεύεσθω ὁ βουλόμενος ἐπὶ τὸν τῆς Μοίρας καὶ Ἡλίου βωμόν.	
Ἐὰν δέ τις προσέλθῃ πρὸς τὸν μέγαν βωμὸν ἀτέλεστος, καθαιρέτω κατὰ τῇ[ν] προγεγραμμένην τοῦ περιστύλου κάθαρσιν. Ὡσαύτως δὲ φυλαστέσθωσαν	
καὶ ἀπὸ τοῦ Ἄδαρ καὶ Λιλλα βωμοῦ. Ἐὰν τις αὔηται, καθαιρέτω κατὰ τὴν προ-	80
γραφὴν τοῦ περιβόλου. Ἐὰν δέ τις ἐν τῷ περιστύλῳ ἢ οὐρήσῃ ἢ αἷμα ποῇσει, καθαιρέτω τὸν προγεγραμμένον καθαρόν.

Fig. 3. Inscription de Marmarini, face B
Photo équipe thessalienne de Lyon.

Traduction face A

Manquent 21 lignes

----- des sacrifices, d'abord-----

— Le cinq

des Éloulaia.

— Le 12. Qu'on fasse un sacrifice préliminaire à Moire, collectivement et, à titre privé, celui des initiés qui le veut.

4 — Le 13. Que soient lavés les bâtiments consacrés qui concernent la déesse, le temple, le péristyle, les vantaux (des portes) et la porte monumentale, et (que soit fait un) sacrifice à Mogga, que soit purifié ce qui est impur dans le sanctuaire, avec les purificatrices et le néocore et avec tout autre initié qui le souhaite.

8 — Le 14. Parer la déesse et l'autel ; faire un sacrifice à Hélios.

— Le 15. Que sacrifie à Pan, que les Syriens appellent ΝΕΙΣΠΑΗΝ, celui qui le veut et qui le désire ; qu'il mette sur la table ce qu'il veut, sauf du poisson et des colombes, et que celui qui fait le sacrifice place sur la table ce qu'il veut et **12** qu'il prenne en échange ce qui est déposé sur la table. Remplir d'eau la marmite d'eau puisée d'une fontaine, lors de la cérémonie nocturne.

— Le 16. Ouvrir la marmite et que qui le veut offre un sacrifice à Moire.

— Le 17. Après la procession, sacrifier et jeter (ou déposer ? βάλλειν) à Alaia.

16 — Le 19. Jeter (ou déposer ? βάλλειν) à Lillaia, à Artémis Phylakè et à Apollon Pylaios ce qu'on veut et tout consommer ----- la table et ----- à la déesse ce qu'on a.

Cérémonie des mystères de la déesse. Si on doit procéder aux cérémonies d'initiation [e.

g.], procéder au culte pendant trois jours, le troisième jour, se raser. Si l'un des impurs veut être **20** initié, qu'il soit rasé dans un délai de trois jours après avoir pris du vin ---- et qu'il garde bouche close (?). L'initié de la déesse, pur pour s'être abstenu [ou tenu à l'écart] de l'or et de l'herbe, celui qui est impur en cours d'initiation dans (?) son corps, qu'il brise le cou d'un oiseau (?) et que les purificatrices dépensent (?) ---- Que celui qui a été initié ne sacrifie pas, **24** mais qu'il apporte un chénice attique de beignets et deux cotyles de vin de la (vigne) consacrée, le troisième jour ---- il se rase complètement ; qu'il fasse la quête, et sacrifier à Moire un oiseau et ----- grâce à l'argent qu'il a tiré de la quête. Qu'il paie aussi pour la corbeille à la déesse avant d'être rasé, un triobole ; s'il n'est pas rasé, une obole d'offrande expiatoire ----- qu'il paie dans **28** les trois jours restants (?) ; qu'il apporte aussi --- pour la corbeille ; et si aussi celui qui veut procéder au culte (?) ---- par la déesse, qu'il procède au culte ---- s'il est en bonne santé et ----- et le pain, un bassin. Si quiconque le soulève le premier ----- du petit bétail **32** -----, mâle ou femelle. ----- bouillie au sésame, et quatre chénices de beignets, deux congés de vin, pour les mains une mine (?) éginète, des produits choisis comme pour la table pleine, séparer la patte non cuite et ---- pour la prêtresse et sur place (?) dépenser (?) --- et, parmi les autres, tous les non initiés ----- et du charbon pour la prêtresse. Pour qui soulève (?) le second bassin, un chénice de beignets, deux (?) chénices de bouillie au sésame, un cotyle d'huile pour les mains, un statère pour le cratère, deux congés ----- de même. ----- celui qui le veut des initiés, jeter avec du sel ?-----

Traduction face B

— Que, dans le temple de la déesse, aucun non-initié ne pénètre ; si un non-initié entre, accomplir la purification avec un coq et sacrifier ensuite un second coq adulte sur l'autel de Moire ; **4** et que procède à la purification soit la prêtresse, soit le néocore, soit l'un de ceux qui prennent les objets sacrés, et qu'ils apportent deux chénices de pain et huit cotyles de vin pour le cratère.

— Dans le vestibule, qu'aucun non-initié ne pénètre, **8** à moins de vouloir adresser des prières et conserver des *hiéra* purs et de se garder pur pendant les trois jours en se tenant à l'écart de toutes les souillures indiquées ci-dessus. Qu'il apporte pour les prières un demi cotyle d'huile pour la lampe, **12** une obole, des torches, de l'encens et de quoi faire une libation. Si l'un des non-initiés pénètre dans le vestibule, qu'on fasse la purification avec un coq ou une poule, qu'on offre ensuite une patte de l'animal de son choix, sauf d'un porc, trois **16** chénices attiques de beignets et un demi-congé de vin.

— Premier jour du mois Itônios : faire la quête sur les aires ; ne pas faire la quête dans une maison ni n'y introduire les objets sacrés ; si on ne l'a pas annoncé trois jours d'avance, faire la quête du 10 au 12 du mois ; **20** si l'une des purificatrices ne fait pas cela, qu'elle paie comme amende au sanctuaire un mouton et le sacrifice pour.

Inscription sur le péristyle.

Qu'on fasse des offrandes en premier lieu à Phylakè et à Mên, des offrandes d'encens.

— **24** Si quelqu'un veut sacrifier des volailles blanches, qu'il sacrifie à Mên des mâles et à Phylakè des femelles, et s'il veut sacrifier de jeunes agneaux, qu'il agisse de la même façon.

— Pénétrer à l'intérieur du sanctuaire est autorisé à une accouchée au 30^e jour, à celle qui a avorté au 40^e jour, **28** à celle qui a eu commerce avec un homme, après s'être lavée ensuite de la tête aux pieds, à celle qui s'est purifiée de ce qui se produit selon la nature au 7^e jour. Si on entre sans s'être gardé pur desdites impuretés, qu'on purifie les autels

grâce à un poussin, et qu'on offre en outre sur l'autel de Phylakè une poule **32** ou un poisson *apopyris*, une mine de la viande qu'on veut, sauf de porc, et un chénice de beignet et pour le cratère quatre cotyles de vin. Qu'accomplissent ces purifications le néocore et celle des purificatrices qui se trouve présente.

— Si quelqu'un veut sacrifier à la déesse selon le rite **36** grec, c'est possible avec ce que l'on veut, sauf le porc. Pour ce sacrifice, il faut apporter ce que l'on met sur la table : un chénice de beignets, un chénice de bouillie au sésame, un triobole pour le tronc, un cotyle d'huile pour la lampe et, pour le cratère, un conge de vin provenant du sanctuaire. Déposer sur la table la poitrine cuite **40** et la patte crue ; à la prêtresse remettre les entrailles, le foie, le poumon, les viscères, le rein gauche et la langue ; le rein droit, le pied (?) droit, le cœur, la membrane intestinale, la cuisse depuis la poitrine, et de la queue ce qui est d'usage, qu'on les apporte pour offrandes sacrées sur le feu. **44** Après avoir fait cela et après avoir fait la consécration, qu'on apporte une autre victime de l'espèce que l'on veut et qu'en mange qui veut.

— Si quelqu'un veut faire table pleine où rien ne manque pour la déesse, prendre un ovin adulte, mâle ou femelle. Prendre aussi, en tout, deux chénices de bouillie au sésame, quatre chénices de beignets, **48** deux congés de vin, une drachme pour le tronc, un cotyle d'huile pour la lampe et le non-initié n'en mange pas.

— Si quelqu'un veut consacrer toute une journée à la déesse, qu'il le fasse en apportant comme déjeuner ce qu'il veut, sauf de la viande de porc, et pour la lampe un demi-cotyle d'huile.

— **52** Pour l'oreille de la déesse et ses cheveux, de l'encens, de la myrrhe, des plantes aromatiques, de l'essence de rose, trois oboles pour le tronc.

— Si l'on sacrifie une volaille ou une oie, pour la volaille, qu'on verse au tronc **56** une obole, pour l'oie, une obole et demie, qu'on dépose les pattes et les viscères sur la table, le reste qu'on l'emporte où l'on veut ; qu'on apporte aussi quatre cotyles de vin, un chénice de beignets et un demi cotyle d'huile.

— Si on veut sacrifier un bœuf, qu'on apporte sur la table trois chénices de **60** beignets, un chénice de bouillie au sésame, deux congés de vin, deux cotyles d'huile, du bois en suffisance, pour le tronc une pièce d'or et que l'on prélève les parts d'offrande comme dans le cas des ovins.

— Tous ceux qui veulent sacrifier lors des Nisanaia ou des Aloulaia, qu'ils conduisent la victime à la procession. Que la procession pour les Nisanaia se tienne quand la déesse arrive du fleuve, **64** le lendemain ; pour les Aloulaia, le 17 du mois au matin ; à la tombée de la nuit, qu'on fasse une procession aux flambeaux ; que participe à la procession qui le veut, après qu'il s'est lavé le jour même de la tête au pied et qu'il lui soit permis d'aller jusque dans le sanctuaire de Phylakè.

— Si quelqu'un veut faire l'holocauste d'un bélier adulte ou, à défaut, d'un agneau mâle, **68** qu'il verse, pour le bélier, un statère au tronc et, pour l'agneau, une drachme éginétique, qu'il fournisse du bois en suffisance pour cela, un conge de vin pour le cratère, sur la table un chénice de bouillie au sésame, un chénice de beignets, de la rue des jardins et de la rue sauvage, de la myrrhe, un cotyle d'huile pour la lampe.

— Si quelqu'un veut faire l'holocauste d'une oie, qu'il verse au tronc **72** trois demi-oboles, qu'il fournisse du bois en suffisance, une torche, quatre cotyles de vin pour le cratère, un demi-cotyle d'huile pour la lampe, de la rue des jardins et de la rue sauvage, de l'encens de Smyrne.

— Si quelqu'un veut faire l'holocauste d'un oiseau *trybba* ou d'une caille, qu'il verse une obole et demie au tronc ; pour le reste, tout comme pour l'oie.

— Pour le grand autel, accès interdit au non-initié ; pas de sacrifice de coqs ; ne pas apporter un œuf de 76 n'importe quelle autre volaille, si l'on sacrifie à la déesse une poule sur l'autel de Moire ; et qu'accède qui le souhaite à l'autel de Moire et d'Hélios. Si un non-initié s'approche du grand autel, qu'on fasse la purification selon la procédure exposée précédemment pour la purification du péristyle.

— De même, qu'on se tienne aussi à l'écart de l'autel d'Adara et Lilla.

— **80** Si quelqu'un fait du feu, qu'on fasse la purification selon la prescription concernant le péribole ; si quelqu'un, sous le péristyle, urine ou saigne, qu'on procède à la purification indiquée ci-dessus.

Ce document appartient à la catégorie bien connue des « règlements religieux », encore appelés « lois sacrées », deux expressions largement impropres on le sait, car on regroupe sous ces expressions des textes de natures très différentes. Si nos collègues de Liège ont entrepris à raison de trier et réviser cet ensemble disparate et de proposer un nouveau recueil, je conserverai l'expression consacrée encore pour un temps, pour les seuls besoins de la présente communication⁹.

Quoi qu'il en soit de la catégorie sous laquelle la ranger, l'inscription de Marmarini est tout à fait exceptionnelle pour la Thessalie. D'abord par sa longueur, puisqu'elle comptait, au total, probablement plus de 160 lignes. Ensuite et surtout par son contenu : mention de divinités nouvelles, prescriptions touchant à la pureté, allusion à un culte à mystères, liens avec l'Orient. Par sa rédaction enfin : je signalerai un certain nombre d'hapax significatifs.

- 7 Après avoir donné ci-dessus le texte et une traduction française, je proposerai une tentative de synthèse en m'intéressant successivement à l'archéologie du sanctuaire, aux divinités qui y sont présentes, aux modalités du culte — le personnel, les offrandes, la question de la pureté rituelle et surtout la question des mystères — avant de m'interroger sur l'autorité à l'origine de ce texte.

Archéologie du sanctuaire

- 8 Nous ignorons, du fait des conditions de découverte déjà signalées, l'emplacement du sanctuaire. En revanche, l'inscription permet de se faire une bonne idée de son aspect général, de son organisation interne sinon de son architecture. Disons d'emblée qu'il ne présente pas une originalité architecturale majeure par rapport à ce que nous connaissons.
- 9 Le sanctuaire est clos par une enceinte, περίβολος (B81), qui s'ouvre par une porte monumentale, πρόπυλον (A5). Il comporte également un vestibule, πρόθυρον (B7 & 13), vestibule qui constitue une sorte de sas d'accès au sanctuaire proprement dit¹⁰. Ce vestibule est en effet interdit aux non-initiés (εἰς τὸ πρόθυρον μὴ εἰσπορεύεσθαι ἀμύητον, B7) et une purification est donc nécessaire en cas de violation de cette interdiction (καθαίρειν ἀλέκτορι ἄρσένι ἢ θηλείαι, B13). Le texte ne permet pas de se faire une idée précise de l'emplacement de ces deux éléments architecturaux, qui, mentionnés à deux endroits différents de l'inscription, ne paraissent du reste pas liés : le πρόπυλον pourrait marquer l'entrée du péribole et le πρόθυρον, cité après les τύμπανα sur lesquels je reviendrai, l'entrée du temple.
- 10 Le bâtiment le plus important est le temple d'Artémis proprement dit, ναός (A5, B1), qui abritait la statue de culte. Cette dernière n'est pas nommément citée, mais son existence

est attestée par la mention des soins qui lui sont donnés, κοσμεῖν τὴν θεόν (A8), et aussi par la procession, ἡ πόμπη, qui ramenait son image du fleuve au sanctuaire et dont on ne sait rien de plus précis (B62–63) : ἔαν ἡ θεὸς ἀπὸ ποταμοῦ ἐλθῇ. Le temple comportait aussi un περιστύλιον qui lui est directement associé dans le texte face A, avec le πρόθυρον et les τύμπανα (A4). Ce diminutif περιστύλιον est rare, puisque, selon Hellmann¹¹, il n'est attesté ailleurs que deux fois, à Délos et à Sinope, où, dans ce dernier cas, il s'agit de surcroît d'une restitution¹² : Hellmann ajoute qu'« il est difficile de dire en quoi le diminutif est justifié ». Quant au péristyle lui-même, περίστυλον, il apparaît ailleurs dans le texte (B22, 79, 81) et désigne un élément architectural distinct, à l'intérieur du sanctuaire, mais qui n'est pas lié directement au temple d'Artémis : c'est en particulier le lieu d'affichage de certaines dispositions liées au culte : Ἐπιγραφὴ εἰς τὸ περίστυλον (B22).

- 11 On trouvait aussi dans le sanctuaire un certain nombre d'autels, βωμούς (B30). On peut distinguer un grand autel, τὸν βωμὸν τὸν μέγαν (B74–75), autel de la divinité majeure, Artémis Phylakè, de l'autel de Phylakè, ἐπὶ τοῦ τῆς Φυλακῆς βωμοῦ (B31). Sur ce dernier, que je qualifierais volontiers de « secondaire » ou de « mineur », on peut en effet sacrifier des volailles, ἐπιθύσατο ἐπὶ τοῦ τῆς Φυλακῆς βωμοῦ ὄρνιθα θήλειαν (B31), alors qu'on n'a pas le droit de le faire sur le grand autel, μήδε ἀλεκτορίδα θύειν ἐπ' αὐτοῦ (B75). Existe aussi un autel de Moire, ἐπὶ τὸν τῆς Μοίρας βωμόν (B3, 76–77) qui est, peut-être, différent de celui consacré à Moire et à Hélios mentionné juste après, ἐπὶ τὸν τῆς Μοίρας καὶ Ἡλίου βωμόν (B77)¹³. Enfin est cité un autel commun à Adara et à Lilla, ἀπὸ τοῦ Ἀδαρα καὶ Λίλλα βωμοῦ (B80). Μογγα ne disposait sans doute pas d'un autel qui lui fût propre, malgré les sacrifices qui lui sont offerts, Μογγαί θυσιά (A6).
- 12 Le sanctuaire présentait également d'autres aménagements. D'abord une source aménagée (plutôt qu'une fontaine), où puiser l'eau nécessaire aux ablutions ou purifications, τὸ ὕδωρ ἀπὸ κρήνης (A14). Les τύμπανα, dont il a déjà été question, puisqu'ils sont cités entre le péristyle et le propylée, περ[ι]στ[ύ]λιον καὶ τύμπανα καὶ πρόπυλον (A5), sont aussi des éléments architecturaux fixes. Le mot est connu surtout pour désigner un instrument de musique, divers éléments dans des constructions complexes comme les horloges à eau, enfin un instrument de torture. Tous ces sens ne conviennent évidemment pas. Dans le vocabulaire architectural, ce que nous appelons en français « tympan » traduit en fait le plus souvent le grec ἀετός. Vitruve donne pour le grec τύμπανον et le latin *tympanum* un sens architectural. Il s'agit de « la partie triangulaire du mur pignon qui ferme les combles dans un bâtiment dont le toit est à double pente ». Mais ce sens ne convient pas non plus. Ainsi faut-il y voir, toujours d'après Vitruve, « le panneau mobile en serré dans le cadre d'une porte », la porte au sens courant du terme, ce que le français appelle aussi un « vantail », simple ou double comme c'est le cas ici pour une porte monumentale, la partie étant nommée pour le tout¹⁴. Il est en effet normal d'accorder une importance particulière à la propreté, à la pureté des portes d'accès au sanctuaire, qui séparent le vestibule du reste de la construction. Quant aux « aires »¹⁵, ἀγείρειν Νουμηνίας μηνὸς Ἰτωνίου ἐπὶ τὰς ἄλους (B17), on pense bien sûr à l'aire du sanctuaire d'Apollon à Delphes. Mais l'utilisation du pluriel dans l'inscription et le fait qu'il est difficile de savoir à coup sûr si ces structures étaient incluses à l'intérieur du péribole ou plutôt à chercher à l'extérieur de celui-ci, ainsi que le laisse supposer la mention, immédiatement après, d'une maison, εἰς δὲ οἰκίαν μὴ ἀγείρειν μήδε εἰσφέρειν τὰ ἱερά (B17–18), m'inclinent à penser que le rapprochement

est discutable : on pense plutôt à de petites places, des *piazzette*, où le myste pouvait faire la quête, mais le sens serait nouveau.

- 13 En conclusion on soulignera simplement que se dessine un sanctuaire dont l'architecture ne se distingue somme toute en rien de la vulgate. Il n'en est pas tout à fait de même avec les divinités représentées.

Les divinités

Artémis

- 14 La divinité principale du sanctuaire est Artémis Phylakè, Ἀρτέμιδι Φυλακῇ (A16), dont le nom complet n'apparaît pourtant qu'une seule fois. Ailleurs et plus souvent, elle est nommée par son épiclese seule, τῇ Φυλακῇ (B22, 25, 31, 65), voire, à de nombreuses reprises, simplement ἡ θεός (A8, 25, 29 ; B1, 35, 46, 50, 52, 62, 76). Ainsi la déesse apparaît-elle d'abord comme « La Gardienne » avant d'être Artémis et, du reste, la première fois qu'elle est nommée, c'est comme Φυλακή (A8). Elle est la seule, en outre, dont le nom soit explicitement associé à l'existence, à la fois, d'un βωμός (ἐπὶ τοῦ τῆς Φυλακῆς βωμοῦ, B31), d'un ναός (εἰς τὸν ναὸν τῆς θεοῦ, B1) et d'un ἱερόν (ἕως τοῦ ἱεροῦ τῆς Φυλακῆς, B65), ce qui en fait bien la divinité majeure et la titulaire du sanctuaire.
- 15 L'épiclese Φυλακή, « Gardienne », pour Artémis, est rare. On n'en connaît en effet qu'un seul exemple épigraphique, sur une inscription d'Érétrie d'Eubée republiée naguère par D. Knoepfler¹⁶. Celui-ci a montré que, dans un règlement relatif aux concours des Artémisia, dans la phrase Τιθεῖν τῇ πόλιν ἀγῶνα μουσικῆς (...) τεῖ Μεταξὺ καὶ τεῖ Φυλακεῖ, ces deux derniers mots n'étaient pas des toponymes, mais des épithètes d'Artémis, qui avait été « neutre » et « protectrice » lors des troubles connus par la cité. Une scholie à Théocrite¹⁷ mentionne aussi pour Artémis l'épithète de Φύλαξ ou, dans certains manuscrits, de Φυλακή, que le commentateur associe à celles de Δαδοῦχος, Φωσφόρος et Χθονία, ce qui oriente vers une couleur du culte d'Artémis à la fois chthonienne et à mystères assez nette. De même, la notice d'Hésychius consacrée à Hécate, dont on connaît les liens avec Artémis, Φυλάδα ἢ Ἑκάτη, est généralement corrigée en Φυλάκα¹⁸. Enfin, l'*Anthologie Palatine* la qualifie de « gardienne », dans un sens très concret : Ἀρτεμις ἡ Γόργοιο φύλαξ κτεάνων τε καὶ ἀγροῦ, « gardienne des biens [ou : des troupeaux] et du domaine de Gorgos »¹⁹.
- 16 On retrouve ce même adjectif pour un nombre limité de divinités. Asclépios est qualifié par Aelius Aristides de φύλαξ τῶν ἀθανάτων²⁰. Apollon, à Aigialè d'Amorgos, est dit Προφύλαξ, Héraklès, à Smyrne, Ὀπλοφύλαξ (ce sont des qualificatifs restrictifs, spécialisés, en quelque sorte), Hermès enfin, à Pergame, Φύλαξ et Διάκτορος, « Gardien et Messager ». Plus tardivement, on connaît à Rome une dédicace bilingue à Sylvain, Σιλβανῶ Φύλακι, *Silvano Custodi*²¹. On ajoutera qu'au témoignage d'Hérodote un héros Φύλακος avait participé à la défense du sanctuaire de Delphes contre Xerxès : son hérôon se trouvait dans l'enceinte du sanctuaire d'Athéna²². Un homonyme, descendant d'Éole et aïeul de Jason, passait pour le fondateur de la cité thessalienne de Phylakè²³. Mais surtout, toujours en Thessalie, Phylakè est l'une des épicleses de Déméter, connue par plusieurs dédicaces de Larissa : Δήμητρι Φυλάκα ou τῇ Δαμμάτερι τῇ Φυλάκα²⁴.

- 17 Pour terminer sur ce point, je rappellerai simplement que le caractère protecteur d'Artémis se manifeste par d'autres épithètes, beaucoup plus répandues, puisqu'elle est dite aussi Προπύλαια, Προθυραία et, plus souvent encore, Σώτειρα.

Mên

- 18 Artémis est associée, dans notre inscription, au dieu Mên²⁵, lors d'un sacrifice qui paraît comporter deux étapes (B22–23 et 24–25) : un sacrifice préliminaire d'encens (προθύσαι πρώτῃ τῇ Φυλ[α]κῇ καὶ τῷ Μηνὶ θύματα λιβάνωτον) d'abord, puis un sacrifice de volailles blanches, coqs pour Mên, dont c'est du reste l'animal favori²⁶, poules pour Artémis (θύειν ἀλεκτόρας λευκοὺς, θύειν τῷ μὲν Μηνὶ ἄρσενας, τῇ δὲ Φυλακῇ θηλείας), ou d'ovins (καὶ ἐὰν ἄρνια θέλῃ, τὸν αὐτὸν τρόπον), agneaux pour le premier, agnelles pour la seconde. Mên apparaît ainsi comme le parèdre d'Artémis, même si cette dernière occupe incontestablement la première place. Il n'a pas, dans notre texte, d'autel qui lui soit propre.
- 19 Si Mên est souvent, lui aussi, qualifié de Σωτήρ, on connaît ailleurs d'autres exemples de son association avec Artémis qui s'explique, au moins en partie, par le caractère lunaire des deux divinités. Mên est associé à Artémis Éphésia sur une monnaie de Nysa de Lydie célébrant l'alliance entre cette cité et Éphèse au temps d'Élagabal²⁷. En Lydie, à des dates tardives, le couple Ἄρτεμις Ἀνάειτις et Μὴν Τιάμου est bien attesté, que la déesse soit appelée Artémis Anaeitis, Anaeitis, la Grande Mère Anaeitis ou la Grande Artémis Anaeitis²⁸. Nous sommes renvoyés ici à une Artémis que l'on pourrait qualifier d'orientale : Corsten²⁹ a bien montré que, depuis l'Iran pré-zoroastrien, le culte de la déesse Anahita, assimilée à Artémis, fut très tôt introduit en Asie Mineure. Hécate, à la fois déesse lunaire autonome et épiclèse d'Artémis enfin, est régulièrement associée à Mên en Asie Mineure³⁰, par exemple sur la dédicace τῷ Ἐκάτῃ καὶ Μανὶ à Hasarlar de Lydie, et l'épithète de Φωσφόρος leur est commune ainsi qu'à Artémis, Mên étant parfois, en Lycaonie et Cilicie par exemple, qualifié lui-même de καταχθόνιος³¹. J'ajoute que l'on connaît l'existence, par Pausanias et par Lucien, d'un culte initiatique à Hécate à Égine, institué, selon la légende, par Orphée, ce qui nous renvoie encore à l'une des figures d'Artémis³². En revanche, l'épithète d'Artémidoros qualifiant Mên, connue par plusieurs dédicaces, fait encore discussion. Le qualificatif renvoie, selon l'interprétation généralement admise, au nom du fondateur du culte ou du constructeur du sanctuaire, mais certains chercheurs font l'hypothèse que, pour les fidèles d'époque impériale au moins, cette référence aux origines était perdue et que le terme avait pris valeur d'épiclèse associant étroitement, voire subordonnant Mên à Artémis³³.
- 20 L'introduction du culte de Mên en Grèce paraît s'être faite par l'intermédiaire de commerçants et d'esclaves. Les témoignages sont cependant peu nombreux : dans son catalogue, Lane en connaissait seulement dix-sept en 1971 pour la Grèce (Attique et Delphes) et les îles (Eubée, Délos, Thasos), auxquelles on peut ajouter deux documents rhodiens, inscriptions et reliefs anépigraphes confondus. Très peu de découvertes ont été faites depuis. Les plus anciens documents proviennent d'Attique et datent de la seconde moitié du IV^e s. av. J.-C.³⁴ L'inscription de Marmarini est donc un document important, en ce qu'il montre la présence du culte de Mên dans une région, la Thessalie, où il n'était pas encore attesté. Le contexte dans lequel son nom apparaît sur l'inscription permet de le rapprocher de deux témoignages plus tardifs. L'une des trois dédicaces à Mên Tyrannos de Sounion, datée du I^{er} s. ap. J.-C., en effet, est suivie d'un très court règlement religieux,

et, à Rhodes, deux stèles funéraires d'époque impériale sont érigées par une communauté de fidèles, τὸ κοινὸν τὸ Μηνιαστῶν³⁵, dont on ne sait rien de plus. Dans l'un et l'autre cas, on a la preuve que nous sommes bien en présence d'un culte organisé et collectif et non d'une simple dévotion individuelle³⁶.

Moire

- 21 Moire, Μοῖρα³⁷, apparaît également à plusieurs reprises (Μοῖραι προθύειν, A3 ; Μοῖραι θύειν, A14 & 25 ; B3, 76 & 77), mais, à la différence de Mên, de manière autonome, c'est-à-dire sans être associée à Artémis. Elle dispose du reste d'un autel qui lui est propre (ἐπὶ τὸν τῆς Μοίρας βωμόν, B3-4 et B76) et sans doute d'un second (ἐπὶ τὸν τῆς Μοίρας καὶ Ἡλίου βωμόν, B77) qu'elle partage avec Hélios. Cette dernière association permet de mettre en valeur l'une des deux faces de la nature de cette divinité mineure, face solaire et olympienne³⁸, la plupart du temps négligée au profit de son volet funéraire et chthonien.
- 22 On notera d'abord que, dans cette inscription, le nom de la divinité est au singulier, ce qui est beaucoup moins fréquent qu'au pluriel³⁹. Ensuite et si l'on met de côté les innombrables mentions funéraires, en particulier dans les épigrammes, le culte de la ou des Moires n'est pas très répandu : on en compte seulement une douzaine d'attestations. On signalera en particulier, en Thessalie, une inscription de Métropolis, Μοιρῶν κατὰ χρησμόν⁴⁰. Ailleurs, on rencontre la Moire, mais plus souvent les Moires, associées à plusieurs reprises avec Artémis⁴¹. C'est le cas notamment à Sparte avec Artémis Orthia, où elles sont nommées Μοῖραι Λαχέσεις⁴². C'est le cas aussi, au témoignage de Pollux⁴³, à Athènes, où elles sont destinataires, avec Héra Téléia, de sacrifices prénuptiaux. Moire est associée avec Hécate sur des défixions d'Athènes⁴⁴, en même temps que Corè, Perséphone et les Érinies : c'est, dans ce cas, la face chthonienne et funéraire de la divinité qui est mise en valeur.

Autres divinités du panthéon grec

- 23 Plusieurs autres divinités sont simplement mentionnées dans l'inscription. Outre Hélios, déjà signalé, destinataire d'un sacrifice, ἀποθύειν τῷ Ἡλίῳ (A9) et qui dispose d'un autel commun avec Moire, ἐπὶ τὸν τῆς Μοίρας καὶ Ἡλίου βωμόν (B77), Pan n'est cité qu'une fois, lui aussi pour un sacrifice, [θύ]ειν τῷ Πάνι (A9). Son nom est suivi d'un passage détérioré de l'inscription que je lis ainsi τῷ Πάνι ὃν Σύροι ΝΕΙΣ|ΠΛΗΝ καλοῦσιν⁴⁵ : l'épithète ne se laisse malheureusement pas déchiffrer et on peut se demander quelle divinité se cache derrière ces lettres⁴⁶. Il est question aussi d'Apollon (A16), associé à Artémis Phylakè : le texte se laisse lire difficilement, mais l'épithète est sans doute Πύλαιος⁴⁷, que l'on connaît ailleurs, mais qui est nettement moins répandue que Προπύλαιος. Sur une inscription de Mégistè de Lycie datée du III^e / II^e s. av. J.-C.⁴⁸, Apollon est, avec cette épiclèse, associé à Artémis Sôteira. En Thessalie, c'est Poséidon qui est qualifié de Pylaios, sur une inscription de Larissa⁴⁹. Enfin, si mon déchiffrement, une fois encore, est bien exact, il est également fait mention (A41-42) de la déesse Aphrodite, τῇ Ἀφροδίτῃ : je serai cependant très prudent, car toute cette section de l'inscription est en très mauvais état.

Autres divinités

- 24 Si les divinités jusqu'à présent citées ne sont pas surprenantes, même si l'épiclèse d'Artémis sort de l'ordinaire, l'un des intérêts majeurs de ce texte est d'en mentionner plusieurs qui ne correspondent à rien de ce que l'on connaît et dont l'identification et l'origine géographique apparaissent encore problématiques.
- 25 Nous lisons en effet cinq noms, uniquement sur la face A. En A6, on sacrifie à Mogga, Μογγαί θυσιά ; en A15 et A16, sont ordonnés des sacrifices et une autre action, que je ne suis pas parvenu à définir⁵⁰, à Alaia (θύειν Ἀλαίαι καὶ βάλλειν) et Lillaia (βάλλειν) ; en B80, est signalé l'autel de Adara et de Lilla, ἀπὸ τοῦ Ἀδαρα καὶ Λιλλα βωμοῦ. Pour ces deux divinités, on peut s'interroger pour savoir s'il s'agit de dieux — ce à quoi conduit la forme normale du génitif — ou de déesses — ce qui signifierait que les noms ne sont pas déclinés, au contraire de ceux des deux premiers. Quoi qu'il en soit, il semble que nous soyons en présence de deux paires, Alaia / Lillaia d'un côté et Adara / Lilla de l'autre, de même que semblent être appariés, quoique moins nettement, Artémis et Mên, Moire et Hélios. Ces divinités ne sont pas grecques et le texte même du règlement laisse entrevoir l'existence d'influences étrangères fortes sur le déroulement du culte, mais aussi, évidemment, sur l'identité des divinités elles-mêmes. En B35–36, on lit en effet la proposition suivante, la déesse en cause étant Artémis : Ἐὰν δέ τις θύειν βούληται τῇ θεῷ Ἑλληνικῷ νόμῳ. La possibilité de sacrifier à Phylakè selon le « rite grec » implique qu'il pouvait (ou devait), dans le même sanctuaire, en être pratiqué un autre, dont l'origine n'est pas explicitée dans ce que nous lisons. On connaît, par Pausanias⁵¹, une formule sinon identique tout au moins très proche. Lorsque Phrixos sacrifie à Zeus Laphystios le bélier sur le dos duquel il est arrivé en Colchide, il découpe les cuisses « selon le rite des Grecs », τοὺς μηροὺς κατὰ νόμον ἑκτέμων τὸν Ἑλλήνων : ainsi, en pays barbare, le sacrificateur affiche-t-il clairement sa qualité de Grec. Dans notre inscription, la situation est inversée pourrait-on dire, puisque nous sommes en Grèce, dans le cadre d'un culte importé⁵². Néanmoins, il faut bien voir que presque toutes les pratiques évoquées dans le présent règlement peuvent parfaitement s'insérer dans un rituel grec. On ne sait donc rien sur cet « autre rite », ce rite « non grec », sauf son existence.
- 26 Peut-on envisager que ces pratiques, que l'on pourrait qualifier d'exotiques, étaient décrites sur une autre stèle ? Nous n'avons aucun argument pour appuyer cette hypothèse. La coloration orientale du culte est certes perceptible dans le nom des deux fêtes des Aloulaia, Ἀλουλαία, et des Nisanaia, Νισαναία (B62 & 63), sur lesquelles je reviens plus loin. Mais il faut insister sur le fait que ces deux fêtes s'insèrent clairement dans le culte principal, celui d'Artémis Phylakè, et que, si l'on met à part leur nom, leur déroulement, ou ce que nous en percevons (procession diurne et procession aux flambeaux, bain rituel), elles n'ont rien de particulièrement original. De surcroît elles ne nous disent rien à propos des cinq divinités « étrangères ». Quant à l'exclusion du porc, qui apparaît à plusieurs reprises (B15 πλὴν χοιρέου ; B32 πλὴν χοιρέων ; B36 πλὴν χοίρου), on sait bien qu'elle ne permet pas, à elle seule, de parler de culte oriental⁵³ ; du reste cette exclusion (B36) concerne explicitement le culte d'Artémis.
- 27 Les noms résistent à l'interprétation. C'est le cas pour Lilla et Allaia, pour lesquels je n'ai trouvé aucune correspondance. Le mot Moggas apparaît chez Athénée, mais c'est un hapax : c'est, pour lui, le nom d'une danse sauvage dont il ne nous dit pas dans quelle

région elle était pratiquée et dont on n'est même pas assuré qu'elle n'était pas grecque⁵⁴ : *μογγός* qualifie une sorte de voix rauque⁵⁵. On pourrait faire un certain nombre de rapprochements pour Lillaia, mais ils relèveraient plutôt de la coïncidence, car ce serait avec des termes géographiques — sauf peut-être avec l'anthroponyme Lilaïos, *Λίλαιος*, qui est porté par un noble Perse chez Eschyle⁵⁶. Adara est le seul pour lequel j'avancerai une hypothèse. Il s'agit d'abord d'un mot magique, que relève Preisendanz ; Étienne de Byzance mentionne une *μεγάλη κώμη* de ce nom en Palestine ; enfin, au témoignage de Flavius Josèphe, il existait dans l'empire perse et plus précisément chez les Juifs, un mois *Ἄδαρ*, qui correspondait approximativement au macédonien *Dystros*⁵⁷. Ce nom divin Adara peut donc être rapproché de ceux des deux fêtes des Nisanaia et des Aloulaia, dérivés eux aussi du vocabulaire calendaire. Nous sommes renvoyés une fois encore à l'Orient. Une telle origine est donc possible pour ces divinités.

Le culte

- 28 Au delà d'une liste des divinités honorées et de leur possible hiérarchie, l'inscription nous fournit toute une série d'indications sur le fonctionnement du sanctuaire, même si certaines d'entre elles, du fait de l'état de la pierre d'un côté, parce que nous avons affaire à un culte à mystères de l'autre, demeurent relativement obscures.

Calendrier

- 29 La face A contient un calendrier cultuel, qui énumère cérémonies et actes liturgiques à accomplir au cours d'un mois. Les noms de la quasi totalité des divinités figurent sur cette face, à l'exception d'Adara et Lilla, ces deux dernières étant peut-être mentionnées dans les parties perdues. En outre, la perte des vingt et une premières lignes interdit de savoir si le calendrier proprement dit était, comme c'est parfois le cas — mais cette disposition est loin d'être la plus fréquente —, précédé ou non d'une invocation aux dieux du type *θεοί* ou *τύχη ἀγαθῇ*, ou s'il commençait directement avec la prescription du jour 1, voire s'il était précédé de la mention de l'autorité responsable du règlement⁵⁸. Quoi qu'il en soit, les premiers jours sont perdus. La mention du cinquième, A1 [*τῇ*] *πέμπτη* (?), est une possibilité, mais le mot est isolé, sur une ligne en très mauvais état. Le premier quantième sûrement lisible, A3, est le jour 12 : *τῇ δωδεκάτῃ*.
- 30 On lit ensuite sans difficulté, sur la partie bien lisible de la face, la séquence J12 à J19 : *τῇ δωδεκάτῃ* (A3), *τρεισκαιδεκάτῃ* (A4), *τεσσαρεσκαιδεκάτῃ* (A8), *πεντεκαιδεκάτῃ* (A9), *ἑκκαιδεκάτῃ* (A14), peut-être *τῇ [ἐβδόμῃ καὶ δεκάτῃ]* (A15), *τῇ δε[κατῇ]ενάτῃ* (A15–16). La suite demeure plus hypothétique. En A47 est noté J26, [*τῇ*] *εἴκοσι ἔκτῃ*.
- 31 Était donc affiché un calendrier qui rappelait, sur un mois, les prescriptions rituelles régulières à observer. Ces dernières portent sur des questions de pureté, de modalités de sacrifice, et de processus d'initiation.
- 32 Sur la face B, mieux conservée, les indications calendaires se font rares. En B17 on reconnaît *Itônios*, dernier mois du calendrier thessalien ancien, *ἀγείρειν μηνὸς Ἰτωνίου*, ainsi que, en ajout postérieur, au-dessus de la ligne, le jour (*Νουμηνίας*), avec une précision ajoutée entre B19 et B20, sur un acte à réaliser du 10 au 12 du mois, *τῇ δεκάτῃ ἕως δωδεκάτῃ (τοῦ) μηνός*. Un autre quantième apparaît beaucoup plus loin, en B63, *τῇ ἑπτακαιδεκάτῃ τὸ πρῶν*, sans que soit cité le nom du mois. Cette omission conduit à deux

hypothèses. Soit il est fait allusion à un acte à réaliser le 17 de chaque mois, soit il s'agit d'un acte à accomplir le 17 Itônios, qui est la solution que je préfère, dans la mesure où ce mois est le seul cité sur la face. Dans ce cas, cette face B lui est très largement consacrée. Les Aloulaia et les Nisanaia (B61) se seraient déroulées durant Itônios, soit en août / septembre, ainsi que, par hypothèse, les cérémonies d'initiation. Ces deux fêtes ont des noms empruntés au calendrier sémitique. Les Ἀλουλαία (B62 & 64) sont à rapprocher d'un anthroponyme proche-oriental connu sous deux graphies très voisines, Ἀλολαιος ou Ἀλουλαιος⁵⁹. M. Sartre rattache le premier au patronyme arabe al-^cUlayya. Pour le second, W.K. Prentice⁶⁰ suggère qu'il s'agit d'un « birthday name », formé à partir de ^cAloul, nom de mois qui correspond à notre septembre. Le rapprochement avec le calendrier est d'autant plus plausible que le second nom associé, Νισαναία (B62), est à mettre en relation avec un autre nom de mois, connu, lui, des Grecs : Νισάν · ὁ Ἀρτεμίσιος μῆν, Hésychius renvoyant ainsi au calendrier macédonien, adopté en Orient, et dans lequel Artémisios correspond à notre mois d'avril⁶¹. Ces deux fêtes sont donc tout à fait à leur place ici. Les Aloulaia parce qu'on constate une correspondance calendaire entre le mois grec Itônios et le sémitique ^cAloul. Les Nisanaia, puisqu'il s'agit, dans le calendrier grec, du mois d'Artémis, titulaire du sanctuaire de Marmarini.

Personnel attaché au culte

- 33 Le personnel attaché au culte compte d'abord une prêtresse chargée, avec le néocore, de veiller régulièrement à la pureté du sanctuaire : καθαίρειν τὴν ἱερείαν ἢ τὸν νεωκόρον (B4). Cette prêtresse, qui intervient à propos de l'autel de Moire, est celle qu'on retrouve plus loin (B40) comme destinataire d'une partie des victimes, τῇ ἱερείᾳ τὰ σπλάγχνα [φέρ]ειν, lors du sacrifice réalisé « selon le rite grec » dans le culte de Phylakè. Quant au néocore, qui apparaît à plusieurs reprises, il est, sans surprise, chargé des tâches de nettoyage et de purification καθαρίσθω τὰ ἀκάθαρτα (...) καὶ τὸν νεωκόρον (A6-7) ; καθαίρειν τὴν ἱερείαν ἢ τὸν νεωκόρο[v] (B4) ; καθαίρειν δὲ τὸν νεωκόρον ταῦτα (B34).
- 34 Autres personnes importantes, celles qui sont appelées αἱ φοιβατρίαι (A7, 23, B4, 20, 34-35). Le nom est nouveau. On connaît déjà, par Euripide par exemple, ἡ φοιβάς, « la prophétesse », et, chez Lycophron, ἡ φοιβάστρια, avec le même sens⁶². Mais ce sens ne convient pas ici. D'abord parce que αἱ φοιβατρίαι est employé à chaque fois au pluriel et qu'il serait étonnant qu'il y eût plusieurs prophétesses en même temps, d'autant que leur nombre n'est pas précisé. Ensuite et surtout parce que leur rôle semble se limiter, comme le néocore auquel elles sont régulièrement associées, à la purification du sanctuaire : καθαρίσθω τὰ ἀκάθαρτα (...) τὰς φοιβατρίας καὶ τὸν νεωκόρον (A6-7) ; καθαίρειν δὲ τὸν νεωκόρον ταῦτα καὶ τῶν φοιβατρίων ἥτις ἄμ πάρη (B34-35). Il faut donc renoncer à voir dans le culte d'Artémis un culte oraculaire et considérer ἡ φοιβάστρια comme un dérivé de φοιβάω au sens de « nettoyer, purifier », verbe connu surtout dans le vocabulaire poétique, par exemple chez Théocrite ; Hésychius glose la forme φοιβήστρια καθάρστρια⁶³. On peut ainsi traduire αἱ φοιβατρίαι par « les purificatrices »⁶⁴.
- 35 Sont également mentionnés (B5), des porteurs d'objets sacrés, τῶν τὰ ἱερὰ αἰρούντων τινά, dont le texte ne dit rien de plus, mais dont la fonction est banale.

Interdictions et pureté rituelles

- 36 Le règlement édicte une série d'interdictions et donne des indications sur la manière de réparer leur viol éventuel. Dans l'ensemble, elles sont classiques et peuvent se répartir en plusieurs catégories.
- 37 D'abord une double interdiction générale, qui touche toutes les impuretés⁶⁵, sans précision sur leur nature exacte, y compris celles qui concernent plus spécifiquement les non-initiés. En A5, on lit donc καὶ καθαρίσθω ἀκάθαρτα ἐν τῷ ἱερῷ ; en B1-2, εἰς τὸν νόον τῆς θεοῦ ἀμύητον μὴ εἰσπορεύεσθαι[ι]· ἐὰν δὲ εἰσέλθῃ καθαίρειν... ; en B7-8, εἰς τὸ πρόθυρον μὴ εἰσπορεύεσθαι ἀμύητον ἔαμ μὴ... et, plus loin (B13), les modalités du sacrifice de purification⁶⁶. Une double interdiction spécifique, en outre, porte sur le grand autel (B74-75) : éloignement des non-initiés, πρὸς δὲ τὸν βωμὸν τὸν μέγαν ἀτελέστον μὴ προσεῖναι, d'une part ; interdiction de certaines victimes, μήδε ἀλεκτορίδα θύειν ἐπ' αὐτοῦ, d'autre part. Les mêmes interdictions valent pour l'autel d'Adara et Lilla, mentionné à la suite (B79-80), ὡσαύτως δὲ φυλαστέσθωσαν καὶ ἀπὸ τοῦ Ἀδαρα καὶ Λιλλα βωμοῦ.
- 38 On repère ensuite une série d'interdictions traditionnelles touchant les femmes : la femme qui a accouché, τῇ μὲν λ[ο]χοῦ (B26), celle qui a fait une fausse couche (B26-27), τὴν δὲ διαφθείρουσαν, celle qui a eu des rapports sexuels, ἀπ' ἀνδρός, et celle qui a eu ses menstrues, ἀπὸ τῶν δὲ κατὰ φύσιν (B28-29), sont interdites d'accès au sanctuaire pour des durées variables, d'une semaine, pour ces deux derniers groupes, à quarante jours pour la fausse-couche⁶⁷. Même si le culte principal du sanctuaire est celui d'Artémis et si une bonne partie du personnel (la prêtresse, les purificatrices) est féminin, nous ne nous trouvons pas en présence d'un culte réservé aux femmes. D'abord parce qu'il est question, à plusieurs reprises, sur la face A, de rasage : ξυρησάσθω (A20) ; ἔαν δὲ [μὴ] ξυρησῇται (A27). Mais aussi, tout simplement, pour des questions de grammaire, avec l'emploi du masculin : τὸν βουλόμενον (A3) *e.g.* et surtout ὁ μὲν ἀγνὸς τῆς θεοῦ (A21).
- 39 À la fin et comme si elles avaient été ajoutées au dernier moment, sont mentionnées trois sources habituelles de pollution : on ne doit ni uriner ni saigner dans le sanctuaire, ἐὰν δέ τις ἐν τῷ περιστύλῳ ἢ οὐρήσῃ ἢ αἷμα ποῇσῃ (B81). On ne doit pas non plus faire du feu, ἐὰν τις αὔῃται (B80), sous entendu en dehors des emplacements prévus à cet effet.
- 40 L'eau jouait un rôle important⁶⁸. D'abord, cela n'a rien d'étonnant dans des rites de purification, lorsqu'il fallait emplir la jarre d'eau à la source du sanctuaire, puis l'ouvrir, ὑδρεύεσθαι δὲ καὶ τὴν χύτραν τὸ ὕδωρ τῇ νυκτηρίνῃ ἀπὸ κρήνης· ἐκκαιδεκάτη χύτραν ἀνοίγειν (A13-14). Ensuite, parce qu'il existait un rite qui liait la déesse à un cours d'eau, ποταμός⁶⁹. Le texte, ἐὰν ἡ θεὸς ἀπὸ ποταμοῦ ἔλθῃ (B62-63), n'est pas très explicite. Plutôt qu'à un bain rituel de la statue, possible cependant, il pourrait être fait référence à l'arrivée de la déesse depuis le fleuve ou la rivière, arrivée qui n'était pas, au moins dans le mythe, totalement assurée si l'on prend ἐάν au pied de la lettre. Ce pourrait donc être une allusion à un mythe de fondation du sanctuaire, même si je resterai très prudent sur ce point en raison du caractère allusif du passage⁷⁰. On sait que le culte d'Artémis a des liens avec les eaux douces, stagnantes ou courantes : la déesse se nomme ailleurs, selon Pausanias ou Strabon, entre autres, Λιμναίτις, Λιμναία, Στυμφηλία, Ἀλφειαία, Ἀλφειωνία⁷¹. Reste que le cours d'eau de la *lex sacra* n'est pas nommé et que ποταμός est un mot largement polysémique : on pense naturellement au Pénée, seul cours

d'eau de quelque importance dans le secteur, qui ne coule pas très loin de Marmarini et qui pourrait parfaitement être lié au récit de l'arrivée de la déesse depuis la mer où il se jette. J'ajoute que, sur la feuille Platykambos de la carte topographique du Service géographique des armées, figure un marécage ou plutôt une zone humide, nommé Λίβαδι, « la prairie », qui couvre une partie du secteur dit Μαυρόγεια, « les terres noires », là où l'on a trouvé la pierre, deux termes signalant des lieux humides. C'est l'une des raisons qui m'avaient conduit à supposer que le sanctuaire d'Artémis se trouvait à faible distance du lieu de dépôt de la stèle. Mais en réalité la pierre a pu être apportée d'assez loin.

- 41 Quoi qu'il en soit, le sanctuaire décrit dans le règlement est clairement un sanctuaire hors les murs, un sanctuaire « de campagne », comme l'indiquent les mentions d'une source et surtout d'une vigne⁷². On peut alors revenir sur la question éludée au début, celle de sa localisation, sinon toute proche, du moins à faible distance de son lieu de découverte moderne (Fig. 4). Marmarini n'est tout d'abord guère éloigné de l'emplacement de l'antique lac Nessonis, Νεσσωνίς Λίμνην, lac ou grand marais intermittent à l'époque de Strabon⁷³, aujourd'hui drainé. Le village se trouve surtout à une courte distance d'un petit cours d'eau, le moderne Ασμάκι, « le Sillon » en thessalien, aussi appelé Μεγαλορέμα, « le Grand torrent ». B. Helly, avec de bons arguments, a proposé de l'identifier à l'antique Ἄμυρος, connu par une mention d'Apollonios de Rhodes, et qui porta sans doute aussi le nom de Πένεε⁷⁴. Ce cours d'eau rejoint le Pinios moderne juste au nord d'Omorphochôri (Ομορφοχώρι), après avoir rangé les hauteurs du Phôtini Patôma (Φωτεινή Πάτωμα), au pied duquel sortent plusieurs grosses sources. Ainsi peut-on proposer, au moins par hypothèse, que le sanctuaire d'Artémis Phylakè se trouvait quelque part au sud-ouest du village moderne de Marmarini, à proximité du Πένεε et du lac Nessonis, dans la direction de Larissa, à une quinzaine de kilomètres de là, sur le territoire de la cité thessalienne⁷⁵.

Fig. 4. Marmarini et ses environs
Service géographique des armées, Grèce.

Offrandes et animaux sacrificiels

- 42 Avant de regarder ce qui concerne les animaux offerts, on ouvrira une rapide parenthèse sur le vocabulaire du geste sacrificiel que propose ce texte. Celui-ci, en effet, utilise une palette verbale particulièrement riche. Même si elle ne fait pas appel à l'ensemble des composés étudiés naguère par Casabona⁷⁶, il est rare que, dans un seul texte, le choix soit si grand. À côté du banal θύειν (*passim*), on trouve également ἀποθύειν (A9, B44), ἐπιθύειν (B31), μεταθύειν (B14) et προθύειν (A3). Pour ἀποθύειν⁷⁷, employé dans les deux cas absolument, les parallèles, littéraires ou épigraphiques, ne permettent pas de suggérer ici une nuance sémantique par rapport au verbe simple. Pour ἐπιθύειν, on pourrait admettre une nuance temporelle, ce sacrifice prenant place soit après un autre, soit en plus d'un autre et donc aussi après un premier : les emplois épigraphiques attestés vont, pour certains, dans ce sens, mais d'autres ne lui donnent qu'un sens finalement très neutre⁷⁸. Quant à προθύειν⁷⁹, sans qu'on puisse en être sûr, puisque le verbe se trouve au début du texte conservé, la valeur d'antériorité est sans doute aussi ici la bonne, « sacrifier d'abord, faire un sacrifice préliminaire », même si d'autres sens comme « sacrifier à la place de ou en faveur, dans l'intérêt de » se rencontrent et si la πρόθυσις est une pratique connue⁸⁰ : le 12 du mois a lieu un sacrifice préliminaire, avant une série d'actes cultuels le 13. Μεταθύειν⁸¹, attesté à Delphes, était, pour G. Rougemont dans son étude sur le cippe des Labyades, un hapax, « embarrassant », pour Casabona⁸² : il s'agit d'offrir un sacrifice expiatoire, pour apaiser le dieu, après une action contraire au rite. Dans notre texte, le verbe paraît avoir un sens différent, plus banalement temporel, puisque la purification rituelle est assurée par le verbe qui précède directement sur la même ligne, καθαιρεῖν. On pourrait peut-être aussi comprendre qu'après la purification on procède à un nouveau sacrifice, avec une autre victime, le premier étant considéré comme nul et non avenu⁸³.
- 43 Si l'on examine les offrandes qu'il est ordonné de faire lors des différentes purifications ou sacrifices, on peut faire plusieurs remarques.
- 44 À trois reprises au moins, selon un usage fréquent, le choix est laissé au dédicant et ce malgré une double restriction, ὅ τι ἂν βούληται πλὴν ὄψον καὶ περιστερᾶς (A11) ; ὅ τι ἂν θελήῃς (A16) ; φερέτω ἄλλο ἱερεῖον οὗ ἂμ βούληται (B44–45). En revanche, l'exclusion du porc est répétée trois fois au moins, on l'a vu.
- 45 Les sacrifices sanglants consistent essentiellement en volailles et en petit bétail. Il y a dans cette liste une gradation de l'offrande la moins à la plus importante et si les oiseaux réapparaissent à la fin, c'est que ce sont les seuls, avec les caprins, à faire l'objet d'un holocauste⁸⁴. Le bœuf n'apparaît qu'une fois, ἐὰν δέ τις βοῦν βούληται θύειν (B58) ; c'est la dernière victime et la moins citée, la plus rare, la plus coûteuse aussi. Les caprins ne sont mentionnés aussi qu'une fois, κριὸν τέλεον (B66), alors que la chèvre est l'un des animaux favoris pour Artémis ; ils le sont pour un holocauste⁸⁵. Les ovins sont beaucoup plus fréquents : B21, ἄρνα, B46, πρόβατον τέλεον ἄρσεν ἢ θῆλυ ; en B66, ἐὰν δέ τις ὀλοκαυτῆσαι βούληται κριὸν τέλεον, εἰ δὲ μή, ἄρνα ἄρσεν, les moutons (ou les béliers) sont choisis, par défaut, à la place du bouc ; en B25–26, il est question aussi d'agneaux et d'agnelles, ἀρνία, diminutif qui est un mot rare. L'essentiel est constitué d'oiseaux domestiques, ὄρνις (A25, B 31, 54), le terme désignant généralement des volailles. Le règlement peut apporter une précision, comme en B31, οὗ ὄρνις θήλεια signifie « la poule ». Mais le terme le plus fréquemment utilisé (B2, 3, 14, 24, 30, 76, 77) est ἀλέκτωρ

qui est un mot relativement rare et d'emploi plutôt poétique, pour ἀλεκτρούων, et qui désigne généralement le coq. Dans notre inscription, cependant, le mot apparaît plutôt comme un simple synonyme de ὄρνις, puisqu'on distingue à deux reprises (ἀλεκτόρι ἀρσένι ἢ θηλείαι, B14 ; ἀλεκτόρας λευκούς, Μηνὶ ἄρσενας (...) τῇ δὲ φυλακῇ, θηλείας, B24), la volaille mâle de la femelle, le coq de la poule ; de la même manière, une inscription de Lydie distingue ἀλέκτορα καὶ ὄρνιθα τελέαν, soit coq et volaille femelle, c'est-à-dire poule⁸⁶. En B30, enfin, il est question d'un poussin, νοσσὸς ἀλέκτορος, forme plutôt poétique ou tardive pour le banal νεοσσός⁸⁷. À ces volailles, il faut ajouter d'autres oiseaux domestiques : la colombe, περιστερᾶ (A11), qui est exclue du sacrifice ; l'oie, χήν (B55, 70), qui peut être offerte en holocauste⁸⁸, tout comme la caille, ὄρυξ (B73). Enfin (B73) est cité un animal associé à la caille et qui est donc vraisemblablement un volatile de petite taille, la τρύββα. Le mot est nouveau, mais on peut peut-être le rapprocher de τρυγών, la tourterelle. Cependant la mention de la colombe et de son exclusion du sacrifice rendent ce rapprochement douteux. On peut le rapprocher aussi de celui du τρύγγας⁸⁹. Les différentes identifications proposées pour ce dernier oiseau (bécasseau, bergeronnette, hochequeue, plongeur) ont été mises en doute par D'Arcy Thompson et elles ne conviennent pas non plus ici, car il s'agit toujours d'espèces sauvages. Pour la même raison, l'identification proposée par Hésychius avec un rapace, εἶδος ἀετοῦ, n'est pas acceptable : on ne sait donc pas ce qu'est la τρύββα. Enfin le poisson apparaît à deux reprises⁹⁰. D'abord, sous la forme générique d'ὄψον (ὅ τι ἂν βούληται πλὴν ὄψον καὶ περιστέρας, A11), qui ne dit rien de l'espèce dont il s'agit, il est interdit dans le culte de Pan. Ensuite, sous le nom d'ἀποπυρίς, qui dit plus sur la manière de le cuire, en fait de le griller, que sur l'espèce : ἐπιθύσατο ἐπὶ τοῦ τῆς φυλακῆς βωμοῦ (...) ἀποπυρίδα (B32). Ce nom nous a été transmis par Athénée. Chez Hégésandros de Delphes, c'est un poisson d'eau douce du lac Bolbè, en Macédoine⁹¹ ; on pourrait ainsi penser à de petits poissons venant du lac Nessonis ou du Pénée. Mais certaines sources en font un poisson de mer. D'après Cléarque, le flûtiste Technôn en aurait fait griller en offrande sur la tombe de son ami Charmos, selon un usage funéraire que l'on retrouve sur une dédicace de Cos⁹².

- 46 Du partage des victimes et de ce qui revient à la prêtresse, il est peu question dans l'inscription. En A34/35, --- καὶ ἄνθρακα, il est question du charbon de bois et d'autre chose — mais le texte est en mauvais état. En B40-43, le texte est plus précis et énumère ses parts, τῇ ἱερείαι τὰ σπλάχνα [φέρ]ειν, ἥπαρ καὶ πνεύμονα καὶ φρενᾶς καὶ νεφρὸν ἄριστερον καὶ γλώσσαν, le reste des σπλάχνα étant consommé, τὸν δὲ δεξιὸν νεφρὸν καὶ ἀκροκόλιον⁹³ δεξιὸν καὶ καρδίαν καὶ ἐπίπλουν καὶ τὸ σκέλο[ς] τὸ ἀπὸ τοῦ στηθοῦς.
- 47 Les fournitures qui sont réclamées pour les différents rites de purification ou les sacrifices ne présentent guère d'originalité. Le fidèle doit apporter de l'huile pour les lampes (*passim*), du bois (A34, ἄνθρακα ; B59, 67, 71, ξυλὰ τὰ ἱκανά), des torches (B12 δαίδας, B71 δαῖδα) et une broche (B12 ὀβολόν)⁹⁴, du pain et du vin. Le vin provient, au moins pour partie, d'une vigne appartenant au sanctuaire : il est dit ἀπὸ τοῦ ἀγνοῦ (A24-25) et ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ (B39). Parmi les offrandes figurent également λάγανα (e. g. A24, 32, B15, 37, 68) et ὀμόρα (B38, 47, 59, 69). Les premiers sont connus par Athénée, Galien et Hésychius⁹⁵ : il s'agit d'une sorte de gâteau sec, de qualité inférieure, si l'on en croit Galien : Kearns, dans son relevé des gâteaux offerts lors des sacrifices, l'ignore⁹⁶. On ne connaît du reste qu'un exemple épigraphique du terme, un graffite d'Antioche⁹⁷. La forme ὀμόρα de l'inscription est nouvelle, mais on lit, chez Athénée et Hésychius, ὄμουρα et ἄμουρα⁹⁸ : il s'agit d'une bouillie de fleur de froment, donc de qualité supérieure, à la

différence des *lagana*, aromatisée au miel et au sésame. Sont mentionnés enfin quelques aromates : λιβανωτός (B52, 69), l'encens⁹⁹ ; μύρον ῥοδινόν (B53), l'essence de rose ; ἄρώματα (B53), les herbes aromatiques. Θυμία (B52–53) est un mot rare pour θυμίαμα¹⁰⁰ et est traduit par encens, mais le sens ne convient pas ici, puisque cela ferait doublon avec λιβανωτός, sauf à y reconnaître une catégorie spéciale d'encens. Ζμύρνα ou σμύρνα (B53, 69) est la myrrhe, qui, outre son usage funéraire, est utilisée pour des fumigations. La graphie βασισαβαρουτα doit certainement être corrigée pour lire βάσισα <κ>α<ι> ῥοῦτα (B69, B72), deux mots à rapprocher d'une description de Dioscoride, *De materia medica* 3, 45–46¹⁰¹, et qui correspondent à une seule plante, la rue, *Ruta* L., en grec πήγανον, dont il existe plusieurs variétés. À propos de la rue sauvage, Dioscoride écrit (46, 1 et 2) : καλοῦσι τινες πήγανον ἄγριον καὶ τὸ ἐν Καππαδοκίᾳ καὶ ἐν τῇ κατ' Ἀσίαν Γαλατίᾳ λεγόμενον μῶλυ. καλοῦσι δὲ τινες αὐτὸ ἄρμαλά, Σύροι δὲ βήσασαν, Καππάδοκες μῶλυ. Quant à la rue des jardins, le Pseudo-Dioscoride donne les synonymes suivants : πήγανον κηπαῖον Ῥωμαῖοι ῥοῦτα ὀρτήνσις, Αἰγύπτιοι ἐπνουβού, Σύροι ἄρμαλά, οἱ δὲ βήσασα, Ἄφροι χουρμά. La rue est donc citée deux fois, ou deux variétés de la même plante, l'une sous la forme βασισα, toute proche de βήσασα ; l'autre ῥοῦτα, translittération du latin *ruta*¹⁰². La syllabe parasite -βα- s'expliquerait par une mélecture de κα(ί), avec chute du iota final. Cette plante vivace, qu'on trouve en abondance dans les régions méditerranéennes et en Asie du Sud-Ouest a un usage médicinal (c'est un abortif) et culinaire (du moins à Rome) ; certaines variétés sont utilisées en fumigations et leurs effets psychotropes sont connus encore de nos jours en Turquie ou Asie centrale. Si l'harmale est fréquente dans les plaines thessaliennes¹⁰³, le terme βασισα nous renvoie, une fois encore, en Orient.

- 48 Plusieurs précisions relatives à des célébrations qui sortent de la routine, qui apparaissent sur la face B, méritent d'être relevées.
- 49 Je n'insisterai pas sur la mention de plusieurs holocaustes, à trois reprises (B66, 70, 73), ἐὰν δέ τις ὀλοκαυτῇσαι βούληται. Plus intéressante est la formule (B49–50) : ἐὰν τις πανημερῆσαι βούληται, « si l'on veut passer une journée complète [sous entendu : dans le sanctuaire] ». Le verbe est nouveau, mais l'on connaît le verbe πανημερεύω au sens de « consacrer une journée à une activité », en particulier de nature religieuse ou festive, par une unique mention dans le *Rhésos* d'Euripide, à propos d'un thiasse¹⁰⁴.
- 50 On lit enfin le mot τῇ τραπεζοπλησίᾳ (A33–34) et l'expression ἂν δέ τις τραπεζοπλησίαν βούληται ποιεῖν τῇ θεῷ (B45–46), « si l'on veut faire table pleine pour la déesse ». Ce mot est aussi un hapax, que l'on peut rapprocher du verbe τραπεζοποιέω, qui signifie « garnir la table de nourriture » et du nom de l'esclave chargé de dresser la table τραπεζοποιός¹⁰⁵. À Marmarini, la table sacrificielle doit être entièrement couverte de nourriture et l'énumération qui suit : viande de mouton, bouillie, gâteaux, vin, va bien en ce sens.
- 51 Enfin le rituel comportait plusieurs processions. Une lors des Nisanaia, ἔστω δὲ ἡ πομπὴ Νισαναίοις (B62) ; une autre lors des Aloulaia, cette dernière diurne, τὸ πρωί (B63), peut-être au lever du jour ; une troisième, nocturne, se déroulait aux flambeaux, apparemment le soir du même jour, εἰς νύκτα δὲ λαμπαδεύεσθαι (B64). En A15, il est également fait mention, de manière allusive, à une procession, μετὰ τὴν πομπήν, avant le sacrifice à Alaia, mais il n'est pas possible de dire s'il s'agit d'une des trois dont nous venons de parler ou d'une procession supplémentaire¹⁰⁶.

Un culte à mystères

- 52 Je serai extrêmement prudent en présentant cet aspect, pourtant fondamental, de l'inscription, en particulier parce que la majorité des indications sur ce point se trouvent sur la face A, la plus abîmée.
- 53 Une première chose est sûre. Le texte permet de distinguer deux catégories de personnes, les initiés et les autres¹⁰⁷. De ces derniers, il est surtout question, du moins dans l'état de notre déchiffrement, sur la face B, parce que c'est sur celle-ci que figurent les interdictions les plus nombreuses : ἀμύητος (B1, 7, 13)¹⁰⁸, ou ἀτέλεστος (B75, 78, mais aussi A35) ; on y ajoutera ἀκάθαρτος (A18), qui désigne peut-être la même catégorie mais aussi, comme en A23, un initié souillé par une impureté quelconque. C'est l'une des raisons pour lesquelles je me suis demandé si le texte ne débutait pas par ce que nous appelons la face B : on commence par exclure avant de donner des indications positives, j'y reviens plus loin. Sur la face A, en revanche, ce sont les mystes qui sont mentionnés et les actes qu'ils doivent accomplir : τετελεσμένων (A4, 7/8, 38), τελισκόμενος (A23). Une particularité mérite d'être signalée à propos de ces mystes, même s'il s'agit d'un passage (A25–26) particulièrement difficile à déchiffrer et à comprendre : ces derniers paraissent tenus de faire une quête : ἀγείρειν τῇ τρίτῃ (...) διὰ τὸν ἀγερμόν, particularité qui accentue le caractère « orientalisant » du rituel. Les modalités n'en sont pas précisées, mais il est clair que la cité n'est en rien concernée.
- 54 Une autre indication du texte va tout à fait dans le même sens. Une partie des cérémonies et une procession au moins se font la nuit : ὑδρεύεσθαι δὲ καὶ τὴν χύτραν τὸ ὕδωρ τῇ νυκτηρίνῃ (A12–13) et ἀπὸ κρήνης εἰς νύκτα δὲ λαμπαδεύεσθαι (B64).
- 55 L'association d'Artémis à des cultes à mystères, affirme M. Jost dans la liste, non exhaustive, qu'elle en a donnée, n'est pas très fréquente, alors que F. Graf va plutôt à l'encontre de cette opinion¹⁰⁹. Si effectivement, en Arcadie du moins, de tels cultes sont moins fréquents que ceux de Déméter et n'apparaissent que sur le Mont Knakalos, près de Kaphyai, et à Lykosoura, où Artémis est associée à Despoina, il existe cependant des témoignages assez nombreux, à travers le monde grec, de ceux que Graf nomme les *Lesser mysteries*, les mystères secondaires, à Thasos, Mytilène, Cyrène, Didyme et, bien entendu, Éphèse. À Athènes même, si l'on se fie à une scholie à Théocrite¹¹⁰, le culte d'Artémis comportait aussi des mystères. Les plus célèbres sont certainement ceux du sanctuaire attique de Brauron¹¹¹. Hésychius, s.v. ἄρκτεία, parle à ce propos explicitement d'initiation, τελετή, et le scholiaste à Aristophane, *Lysistrata* 645a, de mystère, ἄρκτον μιμούμεναι τὸ μυστήριον ἐξετέλουν. On a aussi rapproché les rites d'initiation des cultes d'Artémis et de Déméter comme étant la double face d'un même phénomène, le passage à l'âge adulte, celui d'Artémis en marquant le point de départ, celui de Déméter le point d'arrivée. Que ces deux déesses aient, en Thessalie, la même épiclèse de Phylakè pourrait aller dans le même sens.
- 56 Reste à savoir si notre texte fournit des indices sur le rituel. J'en ai déjà évoqué quelques uns. Il me semble en effet que, peut-être, la table pleine et la journée complète consacrée à la déesse en font partie, d'une manière ou d'une autre. La quête (ἀγερμός), fixée au premier du mois Itônios et qui ne doit pas durer plus de trois jours (B17–18), avec déplacement des objets sacrés, aussi, en préliminaire sans doute. C'est cependant la face A qui devait fournir le plus de détails, mais, pour nous de manière frustrante. Je relèverai

une double obligation pour celui qui souhaite subir l'initiation (A19–21) : l'obligation de se tenir à l'écart de certains objets (objets en or, herbe, A21–22), ὁ μὲν ἄγνους τῆς θεοῦ ἀπὸ τοῦ χρυσοῦ καὶ τῆς βοτανῆς, d'un côté, la nécessité du rasage de l'autre, ἔὰν δέ τις τῶν ἀκαθάρτων β[ού]λῃται τελεσθῆναι, ξυρησάσθω ἐν τρίσιν ἡμεραῖς (A19–20). Ce dernier point paraît important. L'offrande, partielle ou totale, de la chevelure ou de la première barbe est connue en Grèce. Mais il s'agit à Marmarini de tout autre chose : un rasage (de la tête seule ou de tout le corps, on ne sait) comme expression de la pureté rituelle, manifestant l'entrée dans la sphère du sacré et que l'on retrouve en Égypte, mais aussi au Proche-Orient¹¹² : à Palmyre, les prêtres ont la tête et la barbe rasées, comme les notables d'Héliopolis-Baalbek, et Lucien signale qu'il s'agit d'une obligation rituelle pour le pèlerin¹¹³ dans son traité sur la *Déesse syrienne*. Une fois encore les rituels décrits dans l'inscription nous rattachent à l'Orient¹¹⁴. On pourrait y ajouter un autre indice qui va dans le même sens : il est demandé à l'initié de faire la quête, malheureusement dans un passage difficile à déchiffrer, ἀγείρειν τῇ τρίτῃ ΛΕΙΗΙ ?, (A25), et διὰ τὸν ἀγερόν (A26). J'ajoute, pour conclure sur ce point, qu'il est aussi question, à plusieurs reprises (A26, 28) d'une corbeille σχοῖνον (A30, 36) d'un bassin (σκάφη), qui pourraient participer du rituel sans qu'on puisse aller plus loin.

Le responsable de l'inscription

- 57 Reste une dernière question, celle de l'autorité qui a fait graver ce texte. Je ne peux avancer que des hypothèses dans la mesure où, précisément, aucune autorité n'est explicitement citée : il n'y a pas la place sur la face B et le début de la face A, si cette dernière est bien le recto de l'inscription, est totalement illisible. Nous ne lisons donc pas d'intitulé. On pourrait faire l'hypothèse qu'il existait une autre stèle, où apparaissaient l'autorité responsable de la gravure et éventuellement d'autres prescriptions rituelles, peut-être même des précisions sur le culte « non grec »¹¹⁵. Nous n'avons aucun argument en faveur de l'existence d'une telle stèle et l'admettre ne ferait que déplacer voire compliquer inutilement le problème.
- 58 Un fait au moins est assuré. Le rédacteur du texte est certainement un Grec, du fait qu'il maîtrise fort bien la langue, comme le prouve, entre autres arguments, son usage de θύω et de ses différents composés, voire celui de mots rares. Trois possibilités s'offrent à nous, dont on peut trouver des parallèles ailleurs. Soit le règlement se présente, si l'on peut dire, à l'état brut, sans intitulé, avec simplement, par exemple, une invocation du type Θεοί. Τύχη Ἀγαθῇ, laquelle n'est du reste pas indispensable. Dans ce cas, la lacune de la face A (21 lignes) ne comporterait que les consignes pour les quatre premiers jours, ce qui paraît possible, mais gênant, car un peu long. Soit le règlement est issu de la cité, en l'occurrence Larissa, et l'intitulé est celui d'un décret, qui occupe une certaine place dans la lacune, suivi des premières prescriptions. Dans ce cas, le culte de Phylakè et des autres divinités serait pour ainsi dire intégré à la vie de la cité. On pourrait trouver un parallèle dans la place faite à Athènes, à partir de 429, au culte de la déesse thrace Bendis, souvent assimilée elle aussi à Artémis, culte qui, à la suite d'un oracle de Dodone, figure au nombre des cultes de la cité¹¹⁶. Soit enfin, comme pour l'inscription installant le culte de Mên en Attique¹¹⁷, nous sommes en présence d'une inscription de fondation, qui mentionne le nom du fondateur ou, peut-être mieux dit, de l'introducteur du culte dans la région, ou encore de l'association « propriétaire ou gestionnaire » du sanctuaire. En A3/4, la formule προθύειν καὶ κοινῇ καὶ [ἰδ]ίαι va bien dans ce sens. Si la cité était impliquée,

on attendrait plutôt δημοσίαι καὶ [ἰδ]ίαι ; ici, le sacrifice peut être soit individuel, soit collectif, mais non pas civique¹¹⁸. Dans ce cas-là, l'insistance mise sur l'existence de deux rites, un grec et un qui ne l'est pas, pose la question, très vaste, des processus d'intégration des cultes étrangers en Grèce, question qui dépasse évidemment le cadre du présent travail. Il est clair, en tous cas, que le rédacteur met nettement l'accent sur deux modalités différentes d'un même culte avec des divinités grecques (ou faut-il dire « hellénisées » ?) et d'autres qui sont à l'évidence étrangères, venues d'Anatolie orientale ou bien plutôt de Syrie. On pourrait alors parler d'une acculturation incomplète, même si le terme peut paraître anachronique. Je ne trancherai pas définitivement, mais il me semble malgré tout que cette dernière solution est préférable, précisément dans la mesure où, d'une part, le texte établit clairement une distinction entre deux rites et que d'autre part plusieurs divinités ne font pas l'objet d'une *interpretatio graeca*, l'assimilation de Phylakè à Artémis étant en outre limitée, comme on l'a vu *supra*.

Conclusion

- 59 L'inscription de Marmarini nous apporte donc toute une série de nouveautés. D'abord sur les cultes en Thessalie, avec en particulier l'existence d'un culte à mystères, consacré à Artémis Phylakè, dans un sanctuaire où, à côté de divinités bien connues, étaient également honorées des divinités féminines jusqu'alors inconnues et d'origine certainement orientale. Les détails donnés sur l'un des deux rites pratiqués — le rite grec, l'autre n'étant pas décrit sur la pierre — nous fournissent en outre bon nombre de mots nouveaux, même si les indications sur l'initiation demeurent pour nous limitées. Nul doute que cette inscription, dont il est difficile de savoir qui en était à l'initiative, donnera, dans les années à venir, matière à discussion.

BIBLIOGRAPHIE

- S. AMIGUES, « Des plantes nommées *moly* », *JS* (1995), p. 3–29.
- A.S. ARVANITOPOULOS, « Inscriptions inédites de Thessalie », *RPh* 35 (1911), p. 123–139.
- C. AUFFARTH, s.v. « Bendis », *Brill's NP II* (2003), col. 593–594.
- J.-F. BOMMELAER, *Guide de Delphes. Le site*, Paris, 1991.
- L. BODSON, IEPA ΖΩΙΑ. *Contribution à la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, 1978.
- L. BODSON, « L'initiation artémisiaque », in L. RIES, H. LIMET (éd.), *Actes du colloque de Louvain la Neuve sur les rites d'initiation 1984*, Louvain, 1986, p. 299–315.
- R. BOUCHON, B. HELLY, « Construire et reconstruire l'État fédéral thessalien (époques classique, hellénistique et romaine). Cultes et sanctuaires thessaliens », in P. FUNKE, M. HAAKE (éd.), *Greek Federal States and their Sanctuaries. Identity and Integration*, Stuttgart, 2013, p. 205–226.

- R. BOUCHON, A. TZIAFALIAS, « Les cités thessaliennes et Néron : à propos d'une inscription inédite de Larissa », *Neronia electronica* 3 (2014), p. 3–11.
- M. BOYCE, F. GRENET, *A history of Zoroastrianism* III, Leyde, 1991.
- L. BRUIT ZAIDMAN, « Le parfum et l'encens dans les offrandes et les sacrifices », in E. VERBANCK-PIÉRARD, N. MASSAR, D. FRÈRE (éd.), *La rose et l'encens en Méditerranée. Catalogue de l'exposition du musée royal de Mariemont*, Bruxelles, 2008.
- J.-M. CARBON, « Monographing Sacred Laws », *Kernos* 25 (2012), p. 318–327.
- J.-M. CARBON, V. PIRENNE-DELFORGE, « Beyond Greek Sacred Laws », *Kernos* 25 (2012), p. 163–182.
- J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966.
- P. CHRYSOSTOMOU, Η θεσσαλική θεά Εν(ν)οδία, η Φεραία θεά, Athènes, 1998.
- K. CLINTON, « Pigs in Greek Rituals », in R. HÄGG, B. ALROTH (éd.), *Greek Sacrificial Rituals, Olympian and Chthonian*, Stockholm, 2005, p. 165–179.
- M.B. COSMOPOULOS (éd.), *Greek Mysteries: the Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Londres / New York, 2003.
- T. CORSTEN, « Herodot I-131 und die Einführung des Anahita Kultes in Lydien », *IA* 26 (1991), p. 163–180.
- W. D'ARCY THOMPSON, *Glossary of Greek Fishes*, Londres, 1947.
- W. D'ARCY THOMPSON, *Glossary of Greek Birds*, Londres / Hildesheim, 1936 [1966].
- S. DE ANGELI, s.v. « Moirai », *LIMC* VI (1992), p. 636–648.
- J.-C. DECOURT, « Cultes et divinités isiaques en Thessalie », in L. BRICAULT, M.J. VERSLUYS, P.G.P. MEYBOOM (éd.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World 200 BC – AD 400. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Leiden, May 11–14 2005*, Leyde / Boston, 2007, p. 329–363.
- J.-C. DECOURT, « Les cultes thessaliens dans l'*Alexandra* de Lycophron », in C. CUSSET, É. PRIoux (éd.), *Lycophron : éclats d'obscurité. Actes du colloque international de Lyon et Saint-Étienne 18–20 janvier 2007*, Saint Étienne, 2009, p. 377–391.
- J.-C. DECOURT, « Cultes et sanctuaires à Crannon (Thessalie) », in M. STAMATOPOULOU (éd.), *Cults and Sanctuaries in Ancient Thessaly. Proceedings of the International Colloquium Held at the British School at Athens, 11/30 – 12/1 2012*, Athènes, sous presse.
- J.-C. DECOURT, T.H. NIELSEN, B. HELLY *et al.*, « Thessalia and Adjacent Regions », in M.H. HANSEN, T.H. NIELSEN (éd.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, 2004, p. 676–731.
- J.-C. DECOURT, A. TZIAFALIAS, « Un nouveau règlement religieux de la région de Larissa », in *Proceedings of the 3rd Archaeological Meeting of Thessaly and Central Greece [AETHSE] III*, Volos, 2012, p. 463–473.
- J.-C. DECOURT, A. TZIAFALIAS, « Dieux et héros à Pythion : quelques particularités », in *Proceedings of the 4th Archaeological Meeting of Thessaly and Central Greece [AETHSE] IV*, Volos, sous presse.
- N. DESHOIRS, *Les mystères d'Andania. Étude d'épigraphie et d'histoire religieuse*, Bordeaux, 2006.
- M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1972.
- G. DOWNEY, *Antioch-on-the-Orontes III 1937–1939*, Princeton, 1941.

- S. EITREM, s.v. « Moirai », *RE* XV (1932), col. 2449–2497.
- M. FRAENKEL, *Die Inschriften von Pergamon*, Berlin, 1890–1895.
- M. ERRINGTON, s.v. « Bolbe », *Brill's NP II* (2003), col. 714.
- M.-L. FREYBURGER-GALLAND, G. FREYBURGER, J.-Chr. TAUTIL, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, Paris, 1998, p. 101–104.
- J. GAGÉ, *Apollon Romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du ritus Graecus à Rome : des origines à Auguste*, Paris, 1955.
- K.I. GALLIS, *Ἀτλας προϊστορικών οικισμών της ανατολικής θεσσαλικής πεδιάδας*, Larissa, 1992.
- J.L. GARCIA RAMON, « Onomastique grecque, dialectes grecs et grammaire comparée », in C. DOBIAS-LALOU (éd.), *Des dialectes grecs aux Loïs de Gortyne*, Paris, 1999, p. 7–22.
- R. GARLAND, *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*, Londres, 1992, p. 111–114.
- L. GAWLINSKI, *The Sacred Law of Andania: a New Text with Commentary*, Berlin / Boston, 2012.
- R. GINOUVÈS, *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine III*, Paris, 1998.
- Z. GOCEVA, D. POPOV, s.v. « Bendis », *LIMC III* (1986), p. 95–97.
- F. GRAF, « Lesser Mysteries — not Less Mysterious », in M.B. COSMOPOULOS (éd.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Londres, 2003a, p. 241–262.
- F. GRAF, s.v. « Artemis », *Brill's NP II* (2003b), col. 63–64.
- D. GRANINGER, *Cult and Koinon in Hellenistic Thessaly*, Leyde, 2011.
- E. DE HALÁCSY, *Conspectus Florae Graecae*, Leipzig, 1908, I, p. 312–313.
- M. HATZOPOULOS, *Cultes et rites de passage en Macédoine*, Athènes / Paris, 1994.
- A. HENRICHS, s.v. « Moira », *Brill's NP IX* (2006), col. 124–126.
- M. HEINZ, *Thessalische Weihreliefs*, 1998, thèse en ligne, <http://www-brs.ub.ruhr-uni-bochum.de/netahtml/HSS/Diss/HeinzMargarete/diss.pdf>.
- M.-C. HELLMANN, *Recherches sur le vocabulaire de l'architecture grecque d'après les inscriptions de Délos*, Paris, 1993.
- B. HELLY, « À Larisa. Bouleversement et remise en ordre des sanctuaires », *Mnemosyne* 23 (1973), p. 250–296.
- B. HELLY, *L'État thessalien, Aleuas le Roux, les tétrades et les tagoi*, Lyon, 1995.
- B. HELLY, « Gloses thessaliennes et *realia* », in G. ROCCA (éd.), *Dialetti, dialettismi, generi letterari e funzioni sociali*, Alessandria, 2004, p. 266–280.
- B. HELLY « Consécration d'un enclos funéraire à Ennodia Ilias à Larisa (Thessalie) », *Kernos* 23 (2010), p. 53–65.
- B. HELLY, J.-P. BRAVARD, R. CAPUTO, « Η ανατολική θεσσαλική πεδιάδα », *Θεσσαλικό Ημερολόγιο* 38, p. 3–35 ; 39 (2001), p. 73–96 ; 40 (2002), p. 145–164 ; 41 (2003), p. 165–190.
- B. HELLY, J.L. GARCIA RAMON, « Ennodia Koroutarra (“celle qui dote de nourriture, de croissance”) et autres divinités kourotrophes en Thessalie », in A. BLANC, L. DUBOIS (éd.), *Polymétis. Mélanges en l'honneur de Françoise Bader*, Liège, 2013.
- P. HERRMANN, *Ergebnisse einer Reise in Nordostlydien*, Vienne, 1962.

- P. HERRMANN, H. MALAY, *New documents from Lydia*, Vienne, 2007 (TAM Suppl. 24).
- C. HUDE, *Corpus Medicorum Graecorum II. Aretaeus*, Berlin, 1958.
- B. INTZESIOGLOU, « The Archaic Temple of Apollo at Ancient Metropolis (Thessaly) », in M. STAMATOPOULOU, M. YEROULANOU (éd.), *Excavating Classical Culture. Recent Archaeological Discoveries in Greece*, Oxford, 2002, p. 109–115.
- H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951.
- D. JORDAN, « Ἑκατικά », *Glotta* 18 (1980), p. 62–65.
- F. JUSTI, *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1890.
- M. JOST « Mystery Cults in Arcadia », in M.B. COMPULSE (éd.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Londres, 2002.
- R. KASSEL, C. AUSTIN, *Poetae Comici Graeci V*, Berlin / New York, 1986.
- E. KEARNS, *Greek Cult Practice from Epigraphical Evidence*, Uppsala, 1995, p. 65–70.
- A.D. KERAMOPOULOS, « Δελφική λατύπη 1. Τὸ ἱερὸν τοῦ Φυλάκου », *Ἀρχ. Ἐφημ.* 1909, col. 263–272.
- A.D. KERAMOPOULOS, *Τοπογραφία τῶν Δελφῶν*, Athènes, 1912.
- T. KOCK, *Comicorum Graecorum Fragmenta II*, Leipzig, 1884.
- D. KNOEPFLER, « Du nouveau sur les dèmes et tribus d'Érétrie », *REG* 108 (1998), p. xxxv–xl.
- G. LABARRE « Les origines et la diffusion du culte de Mên », in H. BRU, F. KIRBILHER, S. LEBRETON (éd.), *L'Asie Mineure dans l'Antiquité. Échanges, populations et territoires*, Rennes, 2009, p. 389–414.
- E. LANE, *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis*, Leyde, 1971–1978 (EPRO 19).
- J.L. LIGHTFOOT, *Lucian. On the Syrian Goddess*, Oxford, 2003.
- H. LOHMANN, s.v. « Brauron », *Brill's NP II* (2003), col. 753–754.
- E. LUPU, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (NGSL)*, Leyde / Boston, 2009 [2005].
- H. MALAY, *Greek and Latin Inscriptions in the Manisa Museum*, Vienne, 1994.
- A. MARCHIORI, *I Deipnosofisti*, Rome, 2001.
- V. MEHL, « Parfums de fêtes. Usage de parfums et sacrifices sanglants », in P. BRULÉ (éd.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes, 2008, p. 167–186.
- M. MILI, *Religion and Society in Ancient Thessaly*, Oxford, 2014.
- L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris, 1952.
- A. MOUSTAKA, *Kulte und Mythen auf thessalischen Münzen*, Würzburg, 1983.
- J.C. NIEUWLAND, H.S. VERSNEL, « Een Kleinaziatisch Staphorst : de religieuze cultuur van beichtinscripties » *Lampas* 23 (1990), p. 165–186.
- E. OBERHUMMER, s.v. « Bolbe », *RE III* (1897), col. 668–669.
- A.N. OIKONOMIDIS, S.N. KOUMANOUDIS, « Ἐπιγραφαὶ ἀνέκδοτοι Λαρίσης καὶ Ἐπιδαύρου », *Polemon* 6 (1956–1957), p. 17–32.
- A.K. ORLANDOS, I.N. TRAVLOS, *Λεξικὸν ἀρχαίων ἀρχιτεκτονικῶν ὀρων*, Athènes, 1986.
- J. PAPADIMITRIOU, « Le sanctuaire d'Apollon Maléatas à Épidaure », *BCH* 73 (1949), p. 361–383.

- R. PARKER, *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983.
- R. PARKER, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005.
- A.B. PETROPOULOU, « Prothesis and Altar : a Case Study », in R. ÉTIENNE, M.-Th. LE DINAHET (éd.), *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité*, Lyon, 1991, p. 25–31.
- M.Z. PETROPOULOU, *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism and Christianity, 100 BC-AD 200*, Oxford, 2008.
- G. PETZL, *Die Inschriften von Smyrna*, Bonn, 1987 (IK 24).
- G. PETZL, H. MALAY, « A New Confession Inscription from the Katakekaumene », *GRBS* 28 (1987), p. 459–472.
- V. PIRENNE-DELFORGE, G. PIRONTI, « Les Moires entre la naissance et la mort : de la représentation au culte », *Études de lettres* (2011), p. 93–113.
- D. POPOV, « Essence, origine et propagation du culte de la déesse thrace Bendis », *DHA* 21 (1976), p. 289–303.
- C. PLANEAUX, « The Date of Bendis' Entry into Attica », *CJ* 96.2 (2011), p. 165–192.
- F. DE POLIGNAC, « Entre privé, public, civique : à propos de l'intégration de cultes extérieurs dans l'Athènes classique », in B. LEGRAS, G. THÜR (éd.), *Symposium 2011. Études de droit hellénistique*, Vienne, 2012, p. 199–210.
- K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae*, Munich, 2001.
- W.K. PRENTICE, in E. LITTMANN, D. MAGIE, D.R. STUART, *Syria. Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904–1905 and 1909*, Section B, Northern Syria, Leyde, 1922.
- K. RAKATSANIS, A. TZIAFALIAS, *Λατρεῖες καὶ ιερὰ στην αρχαία Θεσσαλία A & B'*, Ioannina, 1997–2004.
- O. REUTHER, s.v. « Tympanum », *RE* VIIIA (1948), col. 1749–1754.
- G. ROUGEMONT, *Lois sacrées et règlements religieux*, Athènes, 1977 (CID I).
- M. SEGRE, G. PUGLIESE CARRATELLI, « Tituli Camirenses », *ASAtene* 27–29 (1949–1951), p. 141–318.
- M. SEGRE, *Iscrizioni di Cos 1*, Rome, 1993.
- J. SCHEID, « Graeco ritu : A Typically Roman Way of Honoring the Gods », *HSCP* 97 (1995), p. 15–31.
- J. SCHEID, « Nouveau rite et nouvelle piété. Réflexions sur le ritus Graecus », in *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart / Leipzig, 1998, p. 168–182.
- F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955.
- F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris, 1962.
- F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969.
- G. SUSINI, « Iscrizioni greche di Megiste e della Licia nel museo di Mitilene », *ASAA NS* 14–16 (1952–1954), p. 341–350.
- L. TEILLIER, *Artémis à l'épreuve de la chèvre : de l'éthologie aux pratiques militaires*, Mémoire de Master 2, Montpellier, 2011.
- J. TEIXIDOR, s.v. « Anaeitis », *LIMC* I (1981), p. 754–756.

A. TZIAFALIAS, « Τὸ ἔργο της ΙΕ' Εφορείας Προϊστορικών και Κλασσικών Αρχαιοτήτων », in *Τὸ ἔργο Εφορειῶν Αρχαιοτήτων και Νεωτέρων Μνημείων του ΥΠ.ΠΟ στη Θεσσαλία και την ευρύτερη περιοχή της*, 1990–1998, Volos, 2000, p. 85–96.

A. TZIAFALIAS, L. DARMEZIN, J.-C. DECOURT, B. HELLY, G. LUCAS, *Inscriptions d'Atrax en Pélasgiotie (Thessalie)*, Paris / Athènes, sous presse.

E. VANDERPOOL, « News Letter from Greece », *AJA* 60 (1956), p. 267.

J.G. VINOGRADOV, « The Inscribed Bronze Plate from Vani », *VDI* 313.3 (1995), p. 48–70 [en russe, résumé en anglais].

K. WENDEL, *Scholia in Theocritum vetera*, Leipzig, 1914.

J.-B. YON, « Coiffeurs et barbiers dans les sanctuaires du Proche-Orient », *Tempora* 18 (2007–2008), p. 81–94.

NOTES

1. Quelques indications bibliographiques importantes : HEINZ (1998) ; RAKATSANIS, TZIAFALIAS (1997–2004) ; GRANINGER (2011) ; MILI (2014), paru après la rédaction de cet article.
2. INTZESIOGLOU (2002).
3. TZIAFALIAS (2000) ; DECOURT, NIELSEN, HELLY (2004), p. 726–727, no 669.
4. TZIAFALIAS *et al.* (sous presse).
5. DECOURT, TZIAFALIAS (sous presse). Le corpus de la Tripolis de Perrhébie est en préparation à Lyon.
6. BOUCHON, HELLY (2013) ; BOUCHON, TZIAFALIAS (2014).
7. Synthèse et bibliographie des découvertes, du Néolithique récent à l'Époque géométrique, GALLIS (1992), p. 145–146.
8. Dans l'édition qui suit, je me conforme bien entendu à l'usage dans l'emploi des lettres pointées ; lorsque la lecture me paraît trop peu assurée, je la fais suivre par (?).
9. SOKOLOWSKI (1955) ; SOKOLOWSKI (1962) ; SOKOLOWSKI (1969) ; LUPU (2009) ; pour une réflexion méthodologique sur ce recueil en préparation, CARBON, PIRENNE-DELFORGE (2012) ; CARBON (2012).
10. Pour ces questions de vocabulaire architectural, ORLANDOS, TRAVLOS (1986), HELLMANN (1993), GINOUVÈS (1998). Si la traduction « vestibule » est généralement acceptée, la nature du πρόθυρον semble faire discussion entre les spécialistes. Pour GINOUVÈS, p. 157, il s'agit « d'une pièce largement ouverte sur l'extérieur, mais comprise dans la ligne de façade » ; pour HELLMANN, p. 348, « on l'imagine en avancée par rapport à la porte », mais elle admet aussi, en se fondant sur Platon, *Prot.*, 314c3, qu'« il pourrait s'agir d'un vestibule d'entrée ouvert sur la rue, la porte d'entrée étant placée en retrait », sans débordement sur la voie.
11. HELLMANN (1993), p. 334.
12. Une restitution semblable est proposée pour une inscription lacunaire d'Épidaure, *IG* IV 2, 1, 112, l. 32–33 : τὸ περισ[τύλιον].
13. Cette duplication Artémis / Artémis Phylakè et Moire / Moire+Hélios est-elle liée au caractère double, grec et non grec, du culte célébré dans le sanctuaire ? On la retrouve en tous cas apparemment aussi pour certaines divinités « orientales », comme Adara et Lilla, Allaia et Lillaia.
14. Pour le premier sens chez Vitruve, voir III, 5, 12, IV, 3, 6 et IV, 7, 5 ; pour le second, IV, 6, 4. Sur ces questions, voir GINOUVÈS (1998), p. 129, et HELLMANN (1993), p. 32 ; REUTHER (1948) liste l'ensemble des sens du mot.

15. GINOUVÈS (1998), p. 18, y voit « une surface plus ou moins précisément définie (...) et normalement consacrée à un usage particulier » et, p. 171, plus étroitement, « une surface dallée (...) servant à battre les céréales » ; p. 186, il évoque « une place plus ou moins arrondie où pouvaient se dérouler des danses ou se célébrer un drame sacré », en référence à l'aire qui se trouvait devant les portiques des Athéniens à Delphes (BOMMELAER [1991], p. 146). Sur ἄλως, voir aussi HELLY (2004), p. 266–280.
16. IG XII 9, 189 ; SOKOLOWSKI (1969), 93, 5 ; KNOEPFLER (1998).
17. *Scholia in Theocritum (scholia vetera) prolegomenon anecdote poem 2*, v. 66 11/12c (éd. WENDEL), καὶ νῦν Ἀρτεμις καλεῖται καὶ Φύλαξ καὶ Δαδοῦχος καὶ Φωσφόρος καὶ Χθονία.
18. Hésychius 969.
19. *Anthologie Palatine* VI, 157, 1.
20. Aelius Aristides, *Asclépios*, p. 37, 22, (éd. JEBB) : οὗτός ἐσθ' ὁ τὸ πᾶν ἄγων καὶ νέμων σωτήρ τῶν ὅλων καὶ φύλαξ τῶν ἀθανάτων.
21. Amorgos : IG XII 7, 419. Smyrne : PETZL (1987), 770 et 771. Pergame : FRAENKEL (1890–1895), I, 183. Rome : IG XIV, 1000 II, IGUR, 195. On pourrait y ajouter, chez Hésiode, les hommes de la race d'or (*Travaux*, 123) et des Immortels innombrables, mais anonymes (*Travaux*, 253), qui sont qualifiés de φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.
22. Hérodote, VIII, 36–39 ; Pausanias, X, 8, 7 : πρὸς δὲ τῷ ἱερῷ τῆς Προνοίας Φυλάκου τέμενος ἐστὶν ἥρωος. BOMMELAER (1991), p. 52, pour une localisation de cet hérôon de Phylakos, dont KÉRAMOPOULOS (1909), p. 266, et (1912), p. 55, suggérait, mais sans preuve, qu'une partie était réservée à Artémis.
23. Étienne de Byzance, s.v. Φυλάκη, ἀπὸ Φυλάκου τοῦ Δημόνου.
24. IG IX 2, 573, et ARVANITOPOULOS (1911), p. 123–124, n° 1 : ces deux dédicaces sont faites à Déméter Phylakè et à Dionysos Karpios ; OIKONOMIDIS, KOUMANOUDIS (1956–1957), p. 17–22, no 1.
25. Sur ce dieu, synthèse dans LABARRE (2009), avec mise à jour bibliographique.
26. LABARRE (2009), p. 393, note 23.
27. LANE (1971–1978), II, 3, Nisa 41.
28. NIEUWLAN, VERSNEL (1990) ; SEG 40, 1711. Pour l'assimilation à Artémis : BOYCE, GRENET (1991), p. 205–253, SEG 41, 1799 ; MALAY (1994), no 160, SEG 44, 952 ; synthèse et bibliographie dans TEIXIDOR (1981).
29. CORSTEN (1991).
30. LANE (1976), 1, no 89.
31. Iconium, ὁρκίζω Μῆνα Καταχθόνιον : LANE (1976) 3, no 148–151.
32. Pausanias, II, 30, 2 : Θεῶν δὲ Αἰγινῆται τιμῶσιν Ἐκάτην μάλιστα καὶ τελετὴν ἄγουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος ; Lucien cite Énodia, l'une des figures d'Artémis, en particulier en Thessalie, *Navigium*, 15 : ἐς Αἰγιναν ἐπὶ τὴν τῆς Ἐνοδίας τελετὴν (...) διεπλεύσαμεν.
33. Pour la première interprétation : HERRMANN (1962), p. 24–26, no 18 ; TAM V 1, 525 ; TAM Suppl 23, 86 ; LANE (1976), p. 66, no 33, 42, 47, 86 et AI ; PETZL, MALAY (1987), p. 459–472. Pour une interprétation comme épiclèse, PETZL, MALAY (1987) ; HERRMANN, MALAY (2007), p. 75–77.
34. LABARRE (2009), p. 397–399.
35. LANE (1971), 1, no 13 (Sounion ; voir aussi SOKOLOWSKI [1969], 55) et 16–17 (Rhodes).
36. Mên peut être associé à d'autres divinités représentant les éléments, Zeus, Gê, Pan, Apollon et Hélios : voir LANE (1976), 3, p. 81–98 et la plaque de bronze de Vani, VINOGRADOV (1995), p. 48–70, SEG 45, 1876, 19. Apollon, Hélios et Pan sont présents aussi dans notre règlement.
37. EITREM (1932) ; DE ANGELI (1992) ; HENRICHS (2006) ; PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2011). J'utilise volontairement le nom sans article : parce qu'ici Moire, au même titre qu'Artémis, a, si l'on peut dire, une « personnalité » et on ne dit pas « l'Artémis », mais surtout parce qu'il n'est pas

impossible que, sous ce nom, se dissimule une divinité orientale hellénisée, comme pour Phylakè justement.

38. Les Moires sont filles de Zeus chez Hésiode, *Théogonie*, 904.

39. En Campanie, un autel à Zeus et à Καλή Μοῖρα, IG XIV, 873.

40. IG IX 2, 282. Il existe en Thessalie une autre dédicace aux Moires, déposée au Musée d'Halmiros et encore inédite.

41. Athènes, A. Λοχεία ; Sparte, A. Ὀρθεία ; Cos, A. Τοξίτις.

42. IG V 1, 602.

43. Pollux, *Onomasticon* III, 38 : διὰ τοῦτο καὶ Ἥρα τελεία ἡ συζυγία ταύτη γὰρ τοῖς προτελείοις προυτέλιζον τὰς κόρας, καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Μοίραις ; PARKER (2007), p. 440 ; PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2011), p. 104.

44. JORDAN (1980), p. 62–65.

45. L. 9/10. ΝΕΙΣ : *nu* et *epsilon* sont sûrs, on lit ensuite un bas de haste, puis, peut-être, un *sigma* ; ΠΛΗΝ est bien lisible.

46. Pan n'est pas une divinité très présente au Proche-Orient, à la différence de l'Égypte, et son assimilation à un dieu oriental était peut-être loin d'être évidente, ce qui expliquerait la précision apportée par l'auteur de l'inscription. Par ailleurs, aucun des nombreux Pans que cite Nonnos de Panopolis dans ses *Dionysiaques* ne peut être rapproché des quelques lettres que nous lisons.

47. Le premier qualificatif peut être aussi celui d'Artémis, comme à Camiros : SEGREG, PUGLIESE CARRATELLI (1949–1951), 116a, Προπυλαία.

48. SUSINI (1952–1954), p. 341–350, no 1, SEG 16, 770, BE 1958, 460 : ἀγάλματα Ἀπόλλωνι Πυλαίῳ καὶ Ἀρτέμιτι Σωτείρᾳ (III^e / II^e s. av. J.-C.).

49. VANDERPOOL (1956), p. 272, SEG 15, 377 : Ποτειδῶνι Κρανάϊῳ Πυλαίῳ (IV^e s. av. J.-C.) ; MOUSTAKA (1983), p. 22.

50. Βάλλειν est gravé deux fois, parfaitement lisible dans les deux cas, la première sans objet exprimé, la seconde suivi de ὅ τι ἂν θελήῃς. Je n'ai pas trouvé de parallèle : on peut comprendre qu'il s'agit d'un mode particulier de présentation des offrandes, impliquant un mouvement vif ou brusque. On penserait à quelque chose jeté dans un bothros, mais rien dans le texte ne laisse supposer la présence d'un tel dispositif.

51. Pausanias, I, 24, 2, dans la description d'un groupe statuaire à Athènes. Je remercie V. Pirenne-Delforge d'avoir attiré mon attention sur ce passage.

52. Le monde romain connaît une opposition entre sacrifice *ritu Romano* et *ritu Graeco* (GAGÉ [1955] ; SCHEID [1995], SCHEID [1998]), distinction qui semble assez tardive (II^e s. av. J.-C., SCHEID [1998], p. 18). Mais le contexte est différent : les divinités en cause peuvent être grecques (toutes les divinités grecques ne sont pas concernées), mais aussi romaines ; le rituel reste romain (y compris dans le cas de la consultation des *Livres Sibyllins* ou de la célébration des *Ludi saeculares*, SCHEID [1998], p. 25–28) ; il est simplement modifié par des gestes grecs, mots ou attitudes (SCHEID [1998], p. 28).

53. Sur l'exclusion du porc comme victime, LUPU (2005), p. 57–58. CLINTON (2005).

54. Athénée, *Deipnosophistes* XIV, 27, 9 : μανιώδεις δ' εἶσιν ὀρχήσεις κερνοφόρος καὶ μογγὰς καὶ θερμαυστρίς.

55. PLond. III 653, 16. *Hypiatr.*, XIV, 4 : τῇ φωνῇ μὴ μογγός, ἀλλὰ λαμπρός, mais le terme est tardif (IV^e s. ap. J.-C.).

56. Pour les coïncidences géographiques, on peut penser à la ville de Lilaia en Phocide ou le fleuve de Bythinie (Plinie, *Hist. Nat.* V, 149). Pour l'anthroponyme, Eschyle, *Perses*, 308 ; cf. JUSTI (1890), s.v.

57. PREISENDANZ (2001), 4, 1128 ; Étienne de Byzance, s.v. Ἀδαρούπολις (...) ἔστι δὲ καὶ Ἄδαρα οὐδετέρως, κώμη μεγάλη τρίτης Παλαιστίνης μεταξύ Χαρακμῶβων καὶ Ἀρεοπόλεως ; Flavius

Josèphe, *Antiquités juives* XII, 412 : τὴν δὲ νίκην συνέβη γενέσθαι ταύτην τῇ τρισκαιδεκάτῃ τοῦ μηνὸς τοῦ λεγομένου παρὰ μὲν Ἰουδαίοις Ἰῶν κατὰ δὲ Μακεδόνας Δύστρου.

58. *Infra* § 5.

59. Pour Ἀλολαῖος, en dernier lieu *IGLS* XXI 4, 126, Wadi Ghuwayr ; pour Ἀλουλαῖος, *IGLS* II, 449A, Qâtoûra, deux épitaphes. Voir aussi *IGLS* XIII 2, 9519.

60. PRENTICE (1922), p. 157, no 11.

61. Hésychius 587, s.v.

62. Euripide, *Hécube*, 827 ; Lycophron, *Alexandra*, 1468.

63. Théocrite, 171, 34 ; Hésychius, 681, s.v.

64. Pour le masculin καθαρτής on connaît un témoignage épigraphique, sur une épitaphe de Sparte, *IG* V 1, 209.25, où un certain Andronikos est ainsi qualifié, sans qu'on puisse en savoir plus sur la fonction : Ἀνδρόνικος Νικολέος καθαρτής : il est « purificateur ».

65. Sur la question générale des impuretés, PARKER (1983).

66. Τὰ ἱερά peut être compris de plusieurs façons : en B5, le mot désigne clairement des objets, objets que l'on déplace, en B18. En B8/9, il s'agit soit des offrandes que l'impétrant présente, soit encore d'objets mobiliers, soit enfin des lieux eux-mêmes que le non-initié risque de souiller : j'ai conservé ici le terme grec faute de pouvoir trancher.

67. Les durées connues par d'autres inscriptions sont extrêmement variées, de quelques heures (à condition, souvent, de procéder à une ablution totale ou à une douche rituelles) à plusieurs semaines : PARKER (1983), p. 48–52.

68. GRAF (2003), p. 2, insiste sur le rôle majeur de l'hydrophore dans les mystères d'Artémis à Didyme, mystères dont on ne connaît pas le fonctionnement exact ; sur l'usage de l'eau, voir PARKER (1983), p. 19–22 et 226–227.

69. Le grec dit ποταμός, qui peut être traduit par « fleuve » ou « rivière ».

70. Sur le bain rituel, voir à Athènes les Πλυντήρια, que l'on connaît en particulier par Xénophon, *Helléniques* I, 4, 12 : le bain se faisait dans la mer : voir PARKER (2005), p. 226 et 478.

71. Pour ces épicleses, voir surtout Pausanias, II, 7, 6 ; III, 23, 10 ; IV, 4, 2 ; V, 14, 6 ; VIII, 2, 22, et Strabon, 343 et 350.

72. JOST (2002), p. 147, remarque que, en Arcadie au moins, la localisation des sanctuaires peut varier : dans la cité, sur ses marges proches ou dans des zones à l'écart, en particulier près de marécages ou de sources.

73. Strabon, IX, 5, 2.

74. Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* I, 596 et IV, 617. Une cité homonyme est mentionnée par Strabon, IX, 5, 22, qui cite un fragment d'Hésiode. Sur la question, très complexe, du réseau hydrographique dans la plaine orientale et des lacs de la région, voir HELLY, BRAVARD, CAPUTO (2000–2003).

75. Sanctuaire simplement hors les murs ou sanctuaire de confins ? Impossible de trancher dans la mesure où le lieu d'érection de la stèle et donc l'emplacement du sanctuaire sont inconnus. J'ai suggéré (DECOURT [2012], p. 468) une localisation aux confins des territoires de Larissa et Sykourion, mais cela reste une hypothèse.

76. CASABONA (1966).

77. Diphilos, 42,10 [éd. KASSEL, AUSTIN (1986)], repris par Athénée, VII, 39, 12, l'utilise avec εὐχὴν pour un sacrifice propitiatoire ; on le trouve avec δεκάτη chez Pollux, *Onomasticon*, I, 27, ou chez Héliodore, *Éthiopiennes*, 4, 1, 11, avec χαριστήρια, pour un sacrifice d'action de grâce ; *IG* IV, 951, 45 (Épidaure).

78. Dans la littérature, le verbe est d'emploi poétique : Eschyle, *Agamemnon*, 1503–1504 ; Euripide, *Oreste*, 562 ; Homère, *Hymne à Apollon*, 491, et la nuance temporelle n'apparaît pas vraiment ; Aristophane, *Ploutos*, 1116 (avec λιβανωτόν comme complément, avec une valeur plutôt locative pour le préfixe : « faire brûler sur [l'autel] l'encens »), ou d'emploi tardif. L'emploi épigraphique

donne tantôt un sens neutre, équivalent à θύειν, tantôt plus précis de « sacrifier ensuite » (e.g. à Cos, SOKOLOWSKI [1969], 151A, 20 ; 157A, 3).

79. Platon, *Cratyle*, 401d ; les autres sens « sacrifier pour, à la place de quelqu'un » et « sacrifier pour, en faveur de quelqu'un » ne conviennent pas, d'après le contexte. Cf. PETROPOULOU (1991), p. 25–31. Dans le cas présent, étant donné la place du verbe, on doit comprendre ce sacrifice dans le sens de sacrifice qui en précède un (ou plusieurs) autre et non comme un sacrifice préalable aux cérémonies d'initiation : sur ce point précis, voir LUPU (2005), p. 59–60.

80. PAPADIMITRIOU (1949), p. 366–369 : τοῖς προθυομένοις (...) ἐπὶ τᾷ προθύσῃ (...).

81. ROUGEMONT (1977), no 3.

82. CASABONA (1966), p. 102.

83. C'est le sens proposé par Homolle pour l'inscription de Delphes. Les autres significations suggérées par différents savants, sacrifier autrement, sans utiliser le vin (Kéramopoulos, Sokolowski), faire une autre offrande à la place du vin dérobé (Buck), toutes résumées par Rougemont, ne conviennent pas.

84. Sur l'holocauste du coq par des mystes à Déméter, Porphyre, *De Abstinencia* IV, 16.

85. TEILLIER (2011). Voir exemple, à Marathon, le sacrifice à Artémis de cinq cents chèvres annuellement, signalé par Hérodote, VI, 117 et Xénophon, *Anabase* III, 2, 12.

86. TAM II 1, 245. 7–8. Καθ' ἕθος θύεσθαι [ἡμ]εῖν ἀλέκτορα καὶ ὄρνειθα τελέα[ν].

87. Forme poétique (Eschyle, fr. 123) ou tardive (*Septante*, *Isaïe*, 60, 8), pour νεοσσός ; existe aussi νοσσίς, la poulette, ce qui ne nous autorise pas cependant à traduire νεοσσός par coquelet étant donné l'ambivalence du terme ἀλέκτωρ dans notre document. On pourrait penser aussi à une coquille, avec l'omission de l'*epsilon*, mais la qualité de la gravure rend l'hypothèse fragile. La *Souda* 208 y reconnaît le moineau, ce qui ne convient pas ici.

88. L'élevage d'oies dans les sanctuaires est attesté, par exemple par Artémidore, *Oneir.*, 64.25H : ἱεροὶ γὰρ οἱ χῆνες οἱ ἐν ναοῖς ἀνατρεφόμενοι. C'est l'animal de Junon, mais aussi, par exemple à Chypre, d'Aphrodite.

89. D'ARCY THOMPSON (1936), p. 290. Le nom lui-même n'est pas assuré, puisqu'il n'apparaît que dans quelques manuscrits d'Aristote, *HistAn*, 593b5 ; sur les autres il est nommé πύγαργος (*ibid.* p. 255). A. Zucker me suggère un rapport possible avec le verbe τρύζειν, qui caractérise des cris d'oiseaux. La *Souda* 1094, glose τρυγόνος : εἶδος περιστερᾶς. καὶ παροιμία et 1100 τρύζειν ψιθυρίζει, γογγύζει, ἀσήμως λαλεῖ ; Hésychius 1553 : τρύζει ; γογγύζει, ψιθυρίζει ; Ammonius, *Περὶ ἀκυρολογίας*, 2, 10 : κοκκύζειν δὲ ἐπὶ ἀλεκτρονίων καὶ κοκκίγων, τρύζειν δὲ ἐπὶ τρυγόνων.

90. D'ARCY THOMPSON (1947). Sur les poissons dans le culte d'Artémis : BODSON (1978), p. 49.

91. Athénée, VIII, 1, 1 : Οἷδα δὲ καὶ τὰ περὶ τὴν ἀποπύριν καλουμένην περὶ τὴν Βόλβην λίμνην, περὶ ἧς Ἡγήσανδρος ἐν τοῖς Ὑπομνήμασι φησὶν οὕτως. Difficile d'en tirer cependant la conclusion que ce terme ne désignait qu'une ou plusieurs sortes de poissons exclusivement d'eau douce. Ailleurs (311a) en effet, Athénée rapproche la qualité gustative de l'ἀποπύρις de celles du κεστρεὺς et du λάβραξ qui sont deux poissons de mer, mulot pour le premier, loup pour le second. Pour Cléarque (*FHG* II, p. 302), l'ἀποπύρις est un petit poisson, comme l'ἐνανθρακίς, que l'on grille de la même façon. Le Bolbè cité par Athénée est un lac marécageux de Mygdonie (OBERHUMMER [1897] ; ERRINGTON [2003]). Étienne de Byzance, s.v. Βόλβαι, mentionne une ville de ce nom et un marécage : ἔστι καὶ Βόλβη πόλις καὶ λίμνη ; s.v. Βοίβη, il cite une ville, πόλις Θεσσαλίας, et un marécage, λίμνη Βοιβαίας : il y a là un doublet intéressant entre Macédoine et Thessalie, comme il en est bien d'autres.

92. Athénée, VIII, 32, 21 : Τέχνων ὁ παλαιὸς αὐλητῆς, Χάρμου τοῦ αὐλητοῦ τελευτήσαντος, (ἦν δὲ φίλιχθος) ἀποπυρίδας ἐπὶ τοῦ μνήματος ἐνήγιζεν αὐτῷ. SEGREG (1993), n° ED149b, 42–43 : ποιεῖν δὲ καὶ τὰν ἀποπυρίδα κατὰ τὰ πάτρια.

93. On lit bien ἀκροκόλιον, même si le mot est en général orthographié ἀκροκώλιον. Il s'agit clairement d'un organe ou d'un membre double. Le rédacteur a sans doute confondu deux termes. Le premier, avec *omicron*, est glosé ἄρτοι, βολβοί, φακῇ (Aristophane, fr. 158 [éd. EDMONDS]), qui ne convient évidemment pas ici ; le second, avec *oméga*, désigne « les parties extrêmes ou intérieures d'un animal (museau, groin, oreilles, pieds, boyaux) » ; la traduction choisie, « pieds » l'a été par rapprochement avec le terme culinaire « pieds de porc ».

94. On pourrait aussi comprendre non « obole », mais « broche » (cf. B70/71 εἰς τὸν θησαυρὸν ὀβολοὺς δύο), car il n'est pas fait mention du tronc et l'obole est mentionnée non en tête, mais au milieu d'autres fournitures, entre huile et torche. Mais, en B38, le τριόβολον εἰς θησαυρὸν est aussi placé au milieu de fournitures ou offrandes, bouillie et beignet avant, huile et vin après.

95. Athénée, XIV, 74, 5 : σιτευτὰς ὄρνιθας (...) ἄτριγας, οἰέτας, λαγάνοισι κατὰ νῶτον εἰσας ; pour l'identification, voir MARCHIORI (2001), p. 1673 note 6. Selon Galien, *Propriétés des aliments* I, 4, il existe deux qualités d'ἴτρια, ῥυέματα et λάγανα, et, commente Galien, φαυλότερα δὲ τὰ λάγανα. Hésychius, s.v.

96. KEARNS (1995).

97. DOWNEY (1941), p. 93, no 156 ; BE 1946, 194.

98. Hésychius, s.v. : ὄμουρα· ἐφθῆ, μέλι ἔχουσα καὶ σησάμην ; Athénée, XIV, 55, 34 : τὰ μελιτώματα Φιλίτας ἐν Ατὰκτοῖς ἀμόρας φησὶν καλεῖσθαι.

99. Sur l'encens dans le culte, BRUIT-ZAIDMAN (2008) ; DETIENNE (1972).

100. Aretas, SD 2.II (éd. HUDE [1958]).

101. Pour tout ce développement, je dois beaucoup à S. Amigues, que je remercie pour son aide précieuse dans un domaine qui m'est étranger ; voir AMIGUES (1995), p. 3–29. Voir aussi DETIENNE (1972), p. 177–178, qui signale l'utilisation de la rue comme poison par Médée lors de son passage à Lemnos ; ses vertus anaphrodisiaques en faisaient un produit utilisé par les mystes, d'après une scholie à Nicandre, *Alexipharmaka*, 410. Detienne relève que la rue était employée en cuisine par les Romains, mais pas par les Grecs. L'inscription de Marmarini ne permet pas d'aller contre cette affirmation : elle est mentionnée, sous ses deux noms, entre des offrandes cuisinées (gâteaux et bouillie), et des plantes pour fumigations (encens et myrrhe) et de l'huile pour les lampes.

102. Difficile ici de savoir si le rédacteur envisage une seule sorte de rue / harmale, en dupliquant le terme, ou s'il songe à deux variétés de la même plante : pour conserver la répétition, c'est le parti qui a été retenu dans la traduction.

103. HALÁCSY (1908), p. 312–313 : « Frequens in planitie thessala a Trikala ad Larissa et Volo ».

104. Euripide, *Rhésos*, 360–362 : ἃ παλαιὰ Τροία (...) παναμερεύσει θιάσους.

105. Pour le verbe, Diphilos, fr. 43, 3 (éd. KOCK [1884]) (= Athénée, VII, 39, 5). Pour le nom, e.g. IG II², 2403 ; Ménandre, *Bouclier*, 232 ; Hésychius 1256, s.v.

106. Je pencherais pour cette dernière solution : les deux faces sont indépendantes l'une de l'autre.

107. BODSON (1986).

108. C'est le mot que l'on retrouve, par exemple, dans le règlement des mystères d'Andanie : DESHOURS (2006) ; GAWLINSKI (2012).

109. JOST (2003) ; GRAF (2003b) ; voir aussi GRAF (2003a).

110. Théocrite, II, 66–68b (éd. WENDEL) : τὰ μυστήρια ταῦτα Ἀθήνησι πολιτεύονται. Cf. JEANMAIRE (1951), p. 261.

111. Sur Brauron, voir la bibliographie dans LOHMANN (2003) ; ἀρκεῖα, ἡ τῶν ἀρκευομένων τελετῇ· ἀρκεύειν δὲ τὸ καθιεροῦν.

112. Sur cette question YON (2007–2008).

113. Lucien, *De Dea Syria*, 55 ; voir LIGHTFOOT (2003), p. 517.

114. L. 27, la forme ἱλατηρίας est nouvelle. Sans *sigma*, on ne connaît qu'une forme tardive (*Septante*, Daniel, 9, 19), le verbe ἱλατεύω. Pour l'omission du *sigma*, on pourrait à la rigueur

supposer une erreur de gravure, mais le changement de genre et la construction posent problème. Ἰλαστήριον qui figure dans la *Chronique de Lindos* B49n, mais aussi sur une dédicace à Apollon provenant de Kos (SEG 54, 769) : εἰλαστήριον, et sur une urne funéraire d'origine inconnue du Louvre (SEG 9, 910) : ἰλαστήριον, avec le sens d'offrande expiatoire ou propiatoire ; il a le même sens dans une scholie à Apollonios de Rhodes (*Scholia in Apollonii Rhodii Argonautica* (*scholia vetera*), p. 321, l. 19 : μείλια : τὰ ἐκμειλίσσασθαι δυνάμενα δῶρα, τὰ ἰλαστήρια. Mais Hésychius, s.v. μακτῆριον· ἰλαστήρια. κάλυμμα ἱερὸν κρυφίων. ἢ κύκλος ξύλινος, lui donne un tout autre sens. Ici, il s'agirait de donner une obole comme offrande expiatoire au fait de ne pas s'être rasé.

115. L'existence d'une seconde stèle à gauche de la première est admise dans le cas du règlement des mystères d'Andanie : DESHOURS (2006), p. 55–56, qui s'appuie sur des indices internes au texte conservé, et GAWLINSKI (2012), p. 61.

116. Sur le culte de Bendis et les modalités de son entrée à Athènes, voir GOCEVA, POPOV (1976) ; PLANEAUX (2001) ; GARLAND, (1992), p. 111–114 ; FREYBURGER-GALLAND, FREYBURGER, TAUTIL (1998), p. 101–104 ; AUFFARTH (2003).

117. SOKOLOWSKI (1969), no 55.

118. Sur la question des différents statuts des cultes « étrangers » ou « importés », privé, public, civique, sur le passage de l'un à l'autre, voir DE POLIGNAC (2012) à propos de l'introduction du culte d'Asclépios à Athènes — les fêtes des Épidauria manifestant clairement son caractère étranger, celles, plus tardives, des Asclépieia son intégration à la vie civique. Le culte d'Artémis Phylakè appartient clairement à la première catégorie.

RÉSUMÉS

Une haute stèle de marbre opisthographe trouvée il y a quelques années à Marmarini, au nord-est de Larissa (Thessalie), propose un long texte de 54 et 82 lignes aujourd'hui lisibles. En s'appuyant sur cette inscription du milieu du II^e s. av. J.-C., qui d'une part comporte un calendrier cultuel et de l'autre un certain nombre de prescriptions touchant aux rites, le présent article propose une présentation de l'aspect probable du sanctuaire (pérbole, temple, autel etc.), une liste des divinités concernées — Artémis Phylakè comme divinité principale, mais d'autres divinités grecques et surtout plusieurs divinités d'origine orientale jusqu'alors inconnues — et des remarques sur les modalités d'un culte qui était sans doute un culte à mystères. Ce document, par son contenu, par les détails qu'il donne, est une trouvaille exceptionnelle en Thessalie.

A tall opisthographic marble stela found a few years ago at Marmarini, some kilometers north-east of Larissa, Thessaly, reveals a long inscription dating to the mid-second century BC, of which only 54 and 82 lines are legible today. Discussing the two faces of the inscription, one containing a religious calendar, the other a series of ritual prescriptions, the present paper provides an overview of the probable appearance of the sanctuary (*peribolos* / precinct, temple, altars and equipment), a list of the deities worshipped — Artemis Phylake was the main goddess, but, alongside other Greek gods and goddesses, one also finds several deities of Eastern origin, which were previously unknown — and it also provides remarks on cult performance, which very probably included rites of initiation. This inscription, due to its length and its content, is unique in Thessaly.

AUTEURS

JEAN-CLAUDE DECOURT

UMR 5189 HiSoMA

Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean-Pouilloux, Lyon

Jean-claude.decourt@mom.fr

A. TZIAPHALIAS

Epitropi A Archaïou Theatrou

Mitropoli Arseniou 10

GR – 42100 Larissa

Ancienttheaterlarissas@gmail.com